دكتورة أميرة حلمي مطر

الفلسفة السياسية

من أفلاطون إلى ماركس



دار المعارف



منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

الفلسفة السياسية

من أفلاطون إلى ماركس

تأليف

دكتورة أميرة حلمي مطر

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الخامسة

١٩٩٥



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

مقـدّمة

ما هى الفلسفة السياسية

تحاول الفلسفة السياسية أن تجيب على السؤال الآتى وهو كيف يمكن للقوة أن تتوافق مع المعقولية فى المجتمعات .

والسياسة فى أكثر معانيها انتشارا هى علم القوة وتنظيمها فى المجتمعات[1] أما الفلسفة فهى تنظيم مستمر لعملية التعقل واكتشاف المبادئ المنظمة للتطبيق العملى .

ولما كانت الأداة التى يمكن لها تحقيق هذا التوفيق بين القوة والعقل فى المجتمع هى الدولة فقد يحدث أن تنجح الدولة فى إخضاع القوة للعقل وقد تهدف إلى أن يكون مثلها الأعلى هو تتويج للعقل مقعد القوة ولكن يحدث فى الغالب أن تفشل فى ذلك . ولقد كان أفلاطون هو أول من عنى بالبحث عن إمكانية هذا التوفيق بل كان أول من دعا إلى هذا الهدف فى فلسفته السياسية .

ولقد تقدمت العلوم السياسية فى عصرنا الحالى وتشعبت فروعها بهدف الوصول بالمنهج العلمى إلى القوانين التى تحدد سير الظواهر السياسية المختلفة التى تشمل نظم الحكم المختلفة كما هى قائمة فعلا فى الدول المختلفة وعلاقة الدول ببعضها أو سلطة الدولة على الفرد وواجبات الفرد إزاء الدولة كل هذه المباحث يجهد فى اكتشافها العلماء ويستعينون فى سبيل ذلك بكل ما توصلت إليه العلوم الإنسانية الأخرى وخاصة علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس لما لهذه العلوم من صلة وثيقة بالظواهر السياسية .

فقد ظهر خاصة بعد التحليل الماركسى للتاريخ أن نظام الحكم فى مجتمع معين إنما يتشكل بحسب تنظيم ملكية وسائل الإنتاج . كذلك فإن دراسة النظم الاجتماعية وكل ما يتصل بسلوك الإنسان الاجتماعى وكل ما يؤثر فى نفسيته إنما ينعكس فى النهاية على سلوكه السياسى وعلى أفكاره السياسية .

ولم تكن هذه الدراسات الإنسانية كلها منفصلة عن الفلسفة حتى القرن السابع عشر إذ قد بدأ يظهر للعلماء ابتداء من هذا القرن ونتيجة للثورة العلمية واعتناق المناهج التجريبية التى أثمرت العلم الطبيعى إمكانية تطبيق هذه المناهج على الدراسات الإنسانية خاصة فى القرون

---

(١) Duverger, Introduction à La Politique, Paris. N. R. 1964.

التالية على هذا القرن . وكل هذه العلوم وعلم السياسة من بينها يطمع فى النهاية إلى الاستقلال عن الفلسفة والوصول إلى تقنين الظواهر على أسس علمية تجريبية وثيقة .

ولكن رغم ذلك فما زالت للأبحاث الفلسفية مكانها فى مجال السياسة وذلك لأن الظواهر السياسية شأنها شأن ظواهر الحياة الأخلاقية هى أمور تفترض الإرادة الإنسانية وهذه الإرادة تتصف بالحرية وبالتالى فإنه يكون من الصعب الوصول إلى قوانين دقيقة تصلح للتنبؤ بسيرها أو ضبطها على وجه التحديد العلمى ومن هنا يبقى للفلسفة السياسية طابعها المعيارى Normative أى الذى يتجاوز البحث فيما هو كائن إلى المثل العليا التى ينبغى أن تكون ولذلك فقد درج الفلاسفة دائما على القول بأنه يجب على العلم السياسى ألا ينسى أبدا أنه يتعلق مباشرة بعلم الأخلاق وأن علم الأخلاق هو ميدان الحرية[1] . كذلك تحاول الفلسفة السياسية تحقيق قيم إنسانية معينة ، قد تكون العدل أو الحرية أو السعادة لأفراد المجتمع فهى تصف وتعنى بتحقيق هذه القيم بل تحاول تقييم الواقع السياسى على ضوء ما ينبغى أن يكون عليه هذا الواقع – وعلى أساس من هذه الصفة المعيارية أمكن لها أن تتسع باستمرار للبحث فى التصورات المثالية والمجتمعات النموذجية وهى التصورات المعروفة باسم اليوتوبيا utopia[2] كما أمكن لها أيضا أن تحدد المبادئ المفسرة لقواعد السلوك التى تضفى على هذه المبادئ صفة الإلزام المرتبط بأنها دراسات ملزمة Prescriptive بقدر ما هى معيارية أو تقويمية – Normative وعلى هذا الأساس أمكن للفلسفة السياسية أن تتسع لدراسة الأيديولوجيات فهى لا تقف عند حد فهم الظاهرة السياسية أو الحكم عليها وتقييمها بل تهدف أيضا إلى توجيه سير الأحداث بمقتضى نظرية أو فلسفة معينة فالأيديولوجيا بحسب معناها الحرفى هى علم الأفكار غير أن هذا المعنى قد تطور إلى البحث فى دراسة الوسائل التى يمكن بها تطبيق الأفكار وتحويلها إلى خطة عمل لتغيير المجتمع على نحو ما نجد فى الأيديولوجيا الماركسية أو خطة عمل للمحافظة على المجتمع القائم على نحو ما نجد فى كثير من الفلسفات المحافظة على ثبات القيم المتوارثة .

وكذلك لم يشك أحد من فلاسفة السياسة فى هذا الطابع المعيارى . وعملوا جميعا ابتداء من أفلاطون على تشخيص أمراض مجتمعاتهم ووصف الحلول الخاصة بعلاجها مستعينين فى ذلك بالمبادئ العقلية التى تساعدهم على الحكم على الأحداث وتنظيمها ،

---

(١) مقدمة كتاب السياسة لأرسطو ترجمة سانتهيلير ونقل أحمد لطفى السيد ، دار الكتب المصرية ١٩٤٧ ص ٦ .

(٢) الكلمة مستمدة من اللغة اليونانية وتعنى لا – مكان Ou - Topos

وكذلك فعل أفلاطون حين بحث فى مدينته الفاضلة ووضع لها الحل – المثالى الذى ارتاه وحاول هوبز فى القرن السابع عشر أن ينقذ دولته من الصراع الدينى والحرب الأهلية التى استعر أوارها وجاء لوك من بعده يناضل من أجل إرساء حقوق ملكية الأفراد ويظلها بحكم القانون ويدفع عنها أخطار الملكية المطلقة .

وبناء على ذلك يقال عادة أن الفلسفة السياسية تزدهر عندما ينتاب الدولة سقم أو أمراض فيأتى الفلاسفة ويحملون أنفسهم مهمة الأطباء من حيث التشخيص ووصف العلاج .

وتتميز الفلسفة السياسية عن العلوم السياسية بأنها تتخذ منهجا فى البحث مختلفا عن مناهج البحث العلمى هو المنهج الذى يمكنها من التوصل إلى طبيعة المشكلات التى آثارها الفلاسفة وتكشف عن طريقتهم فى البرهنة عليها أو نقدهم لها وكل تجديد فى هذه الفلسفة انما هو ثمرة نقد الفلاسفة لبعضهم ومراجعتهم لمن سبقوهم فدراسة تطور الفكر السياسى يبين لنا كيف نما فكر أرسطو من خلال نقده لأفكار أفلاطون ثم تجاوزه وكيف نشأ فكر ماركس فى ثنايا فلسفة هيجل ثم تجاوزها بل إن تصور جان جاك روسو للسيادة فى كتابة العقد الاجتماعى لم يكن ليتاح له بغير أن يطلع على فكر أرسطو وفلسفته وتصوره للدولة وأثرها فى تربية المواطن واستفادته مما قدمه سابقا بودان وهوبز من نظريات جديدة فى السيادة .

من هنا يتضح لنا أن الفلسفة السياسية لا تنفصل عن ما يعرف الآن باسم النظرية السياسية وهى تشمل تطور الفكر السياسى الذى يعنى بتحقيق طبيعة المشكلات التى تعرض لها كبار الفلاسفة حين كانوا بصدد التفكير فى مشكلات واقعهم السياسى . ولعل أوضح مثال لذلك أن ما يبدو لنا اليوم بديهيا من حق الفرد فى التعبير عن رأيه وممارسته لحقوقه السياسية والمشاركة فى الحياة العامة ، انما هو رأى لم يكن ليتاح لنا لولا جهاد فكرى كبير وصراع فلسفى قدمته قرائح الأسلاف من الفلاسفة ، هؤلاء الفلاسفة الذين استوعبوا مشكلات عصورهم ولكنهم استطاعوا أيضا أن يؤثروا على مجرى التاريخ بأفكارهم وإلا فهل يمكن أن ننكر أثر فكر مونتسكيو وفولتير فى التمهيد للثورة الفرنسية أو أثر فلسفة ماركس ولينين فى الثورة السوفيتية .

ولقد نشأت الفلسفة السياسية ودونت لأول مرة من خلال الحياة السياسية التى وجدت عند اليونان ذلك أنه لم توجد نظريات سياسية فى الامبراطوريات الشرقية القديمة ، إذ لم يكن من المألوف أن يتحدث المفكرون عن غير النظام القائم فعلا ، الذى كان يولى السلطة المطلقة لحاكم يستمد سلطانه من الآلهة . كانوا فى الحضارات القديمة لا يناقشون فكرة الحرية على نحو ما قد عرفتها الحضارة اليونانية والرومانية مثلا وإنما درجوا على أن يعدوا أنفسهم أحرارا طالما لم يخضعوا لشعب أو لجنس آخر له دين مختلف . وليس معنى أن الشرقيين القدماء لم يقدموا نظريات سياسية أنهم لم يعرفوا النظم السياسية فالواقع أنهم قد خلفوا لنا الكثير من القواعد

التى كونت فن السياسة أى وضعوا تشريعات معينة تبين طرق الحكم المختلفة التى اتبعوها على نحو ما نجد فى كتاب الموتى من نصائح ووصايا وضعها الفراعنة لأبنائهم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد وكما نجد تشريع حامورابى فى بابل وفى الهند نجد فى كتب البراهمة بعض النظريات التى تبين لنا نظام الطبقات Castes حيث تذهب إلى أن طبيعة طبقة البراهمة قد خرجت من رأس الإله براهما وخرج المحاربون من ذراعيه والتجار من رجليه أما المزارعون وباقى العمال والمنبوذون فمن قدميه – وقد حاول بوذا أو الحكيم سكياموني أن يخفف من قسوة هذا النظام الطبقى . ولم تنجح – البوذية فى الهند – لسطوة البراهمة فيها مماً دى إلى الهجرة إلى الصين واليابان – وقد سار على خطى بوذا فى الصين كونفوشيوس .

فإذا كنا بصدد البحث فى أصول نشأة هذه الفلسفة فإنما ينبغى لنا أن نرجع إلى عصر سقراط والسوفسطائيين أولئك الذين قدموا بذور الفلسفة الكلاسيكية . التى أخذ بها من بعدهم أفلاطون وأرسطو والرواقيون والعصور الوسطى حتى القرن السابع عشر . أما فلسفة السياسية الحديثة فقد نشأت من نقد المبادئ التى وضعها قدماء اليونان وأصبحت نواة الفلسفة السياسية الكلاسيكية .

فالفلسفة اليونانية التى بدأت تاريخها بالبحث فى الطبيعة Physis كانت تنطوى فى الواقع على مسلمات وافتراضات خاصة بها ، كان اليونان يفترضون أن لكل الموجودات حالة نهائية كاملة تبغى البقاء عليها وتكون غاية لحركتها وهذه الحالة لم تخلقها الآلهة . وإنما كانت الآلهة والبشر تسعى إلى معرفتها على السواء ومن هنا فقد كان مطلب الفلاسفة هو اكتشاف هذه الطبيعة ، وقد ظهر لهم أن هناك من الموجودات ما ليس بطبيعي لأنه مخلوق للإنسان ومن ثم فقد وضعوا هذه التفرقة بين الموجود بالطبيعة والموجود بالفن أو بالقانون Nomoi[1].

فكون الإنسان يتكلم كان عندهم شيئا طبيعيا أما كونه يتكلم لغة معينة فهذا يرجع إلى القانون أو الاتفاق فهو أمر وضعى ، "by convention" فالطبيعى عندهم سابق على الوضعى وهذه التفرقة بين الطبيعة والقانون أساسية بالنسبة للفلسفة الكلاسيكية . وحتى فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة يمكن أن نلاحظ استمرار هذه التفرقة بين ما يعرف بالحق الطبيعى Natural right والحق الوضعى Positive .

ومما لا شك فيه أن الفلسفة السياسية منذ نشأتها لم تكن منفصلة عن مشكلات الواقع التاريخى ففلسفة أفلاطون وأرسطو مثلا لا يمكن أن تفهم بغير الرجوع إلى دولة المدينة والظروف السياسية التى أحاطت بها وفلسفة هيجل لم تكن لتقوم بغير النظر إلى ظروف الدولة البروسية الحديثة ومن هنا تتصف الفلسفة السياسية الكلاسيكية بأنها نشأت وتطورت من خلال الاتصال بالواقع السياسى .

---

(١) Moscaet Bouthoul, Histoire des doctrines politiques, p. 77.

أما الموضوع الذى تعنى به الفلسفة السياسية المعاصرة فلم يكن دائما هو موضوع عناية الفلسفة الكلاسيكية فالعناية بالمنهج مثلا تعد من أهم ما استحدثته الفلسفة السياسية المعاصرة . ويغلب هذا الطابع على اتجاهات الفلسفة الأنجلو - سكسونية وبخاصة اتجاهات الوضعية المنطقية وفلاسفة التحليل الذين لم تعد الفلسفة السياسية تفهم عندهم على نحو ما كانت تفهم به فى تراث هوبز ولوك ومل ، بل كادت تقتصر على مجرد تحليل اللغة التى يستخدمها علماء السياسة لتقويم هذه اللغة ولتخليص الفكر من الأوهام التى ترجع إلى سوء استخدام الألفاظ ذلك لأن كثيرا من مشكلات الفلسفة التقليدية إنما يرجع فى رأى أتباع هذا المذهب إلى تأثير اللغة على الفكر ويترتب على ذلك ألا ننتظر من الفلسفة السياسية المعاصرة أن تضيف إلى معلوماتنا حقائق خاصة بالحياة السياسية بقدر ما تقدم لنا منهجا لمراجعة النظريات العلمية فهى إذن فرع من فروع فلسفة العلوم[1].

وخلاصة القول أنه مع تبين هذا الفارق بين ما كانت تعرف به الفلسفة السياسية الكلاسيكية وما تتجه إليه اليوم فقد أصبح من الواضح أن الفلسفة السياسية القديمة كان لها اتصالها المباشر بالواقع ولما كان الفيلسوف يأخذ على عاتقه مهمة الكشف عن الحل الأمثل لكل الصراعات والأزمات المحيطة بمجتمعه كانت تتصف بأنها فلسفة عملية على حد قول أرسطو لأن غاية القدماء كانت حسن توجيه الساسة والمشرعين ، أما اليوم فأغلب الظن أن جهد الفلاسفة لا ينصرف إلى أهداف عملية بقدر ما يدور حول النظريات العلمية والقدرة على الخروج من خلال هذه النظريات بآراء وأفكار جديدة غايتها حسن الفهم واستقامة النظر لذلك فإن أغلب أبحاثها يتخذ اليوم عنوانا جديدا هو النظرية السياسية .

---

(١) Cf. T. D. Woldon, The Vocabulary of Politics. Penguin. 1953.

الجـزء الأول

من العصر اليونانى والإسلامى

أفلاطون – أرسطو – الفارابى – ابـن خلـدون

الفصل الأول

أفلاطـــون

(أ) أثينا ونشأة الديمقراطية فى اليونان :

ينبغى أن نرجع إلى الظروف التاريخية التى أحاطت بمدينة أثينا بالذات ذلك لأنها المدينة اليونانية التى أثمرت أصول الفلسفة السياسية الكلاسيكية والتى تمثل فيها بوضوح مراحل التطور الاجتماعى والسياسى المختلفة فانتقلت من المجتمع البدائى الشيوعي إلى المجتمع القبلى الذى تحولت فيه الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية خاصة تركزت فى أيدى رؤساء الأسر الأرستقراطية الكبيرة وتحول عدد كبير من السكان إلى رقيق ومعدمين مكبلين بالديون وقد عرف هذا النظام لحكم الارستقراطية فى اليونان باسم حكم النبلاء Eupatrides وهم الذين كانوا يركزون فى أيديهم كل أنواع السلطة فمنهم يعين الحكام التسعة أو الأراكنة Archontes ومنهم الكهنة والقضاء وقادة الجيش Polymarchoi وهذا الحكم هو الذى ظل سائدا إلى عصر صولون المصلح والمشرع السياسى الشهير فى القرن السادس ق . م .

وقد استهدف صولون إنصاف الطبقات التى بدأ نفوذها يزاحم نفوذ طبقة النبلاء وهى طبقة التجار والملاحين وأصحاب الصناعات أولئك الذين عظمت قوتهم وتزايدت ثرواتهم مع اتساع تجارة المدن اليونانية ومع نشاط الرحلات الخارجية وكانت أهم إصلاحات صولون القانونية هى إلغائه نظام الرق بسبب الديون وهو الإصلاح الذى يطلق عليه باليونانية اسم ساى سكتيا Sei Sachteia ويعنى وضع الثقل وإصداره قانونا يعفى الابن من مساعدة أبيه إن لم يكن هذا الأب قد علم أبنه مهنة .

غير أن إصلاحات صولون المعتدلة بدت غير كافية فى نظر طبقات الشعب المتطلعة للمشاركة فى الحكم فتكونت لأول مرة الأحزاب السياسية المنظمة وتصارعت على الوصول إلى الحكم ومن أهم هذه الأحزاب حزب النبلاء أصحاب الأراضى وهو الحزب المحافظ الذى يبغى الدفاع عن النظم القديمة المتوارثة وقد سمى بحزب السهل Ies Pediens ثم ظهر حزب الساحل أو حزب البحر les Paraliens وهو يعبر عن رأى المعتدلين المحبذين لإصلاحات صولون المعتدلة . أما الحزب الأقوى والأكبر عددا فهو حزب الجبل les Diacriens ولم يرض هذا الحزب عن إصلاحات صولون وكان يضم الديمقراطية المتطرفة وعامة الشعب من عمال المناجم والزراعة والصناعة والرعاة . وكان زعيم هذا الحزب هو أول مؤسس للديمقراطية اليونانية (بزيستراتوس) Peisistratus الذى قدر له أن يلعب فى تاريخ أثينا دورا حاسما واستطاع بقوة الشعب أن ينصب نفسه طاغية لأثينا عام ٥١٧ ق . م .

ووصل بزيستراتوس إلى الحكم بقوة حزب الجبل وكان أهم ما عنى بتحقيقه فى سبيل تدعيم سلطة الطبقات الجديدة هو مصادرة أملاك الأغنياء لصالح الدولة وإقامة أسطول بحرى قوى وتأسيس مدينة أثينا وتأمين الطرق البحرية لتنشيط الملاحة والتجارة . كذلك أدخل عبادة ديونيسوس إلى أثينا وهو إله الطبقات الشعبية نزح معها من المناطق الزراعية إلى المدينة عندما أفسحت الإصلاحات الديمقراطية لهم الطريق إلى المشاركة فى الحياة العامة .

وكتب للديمقراطية بعد بزيستراتوس أن تسير في طريقها قدما بفضل كلستينيس الذى سار على خطى سابقه وأتمم إصلاحاته الديمقراطية فألغى امتيازات الأرستقراطية ونقل الحكم إلى يد الجمعية الشعبية Ecleisia التى تضم جميع المواطنين الأحرار وكون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولا Boulè وأعضاؤه يعينون بالقرعة إمعانـا فى الديقراطيـة ويشرف على الإدارة والقضاء والتنفيذ وأدخل نظام النفى السياسى واقام المحاكم الشعبية .

وعندما هدد الفرس أثينا تصدت لهم بحريتها فقهرتهم وحققت النصر العظيـم فى موقعة سلاميس البحرية وبانتصار أثينا على الفرس توطدت أركان حكـم الديمقراطيـة التى فـرضت قوة الطبقات الجديدة التى ظهرت فى المجتمع وهى طبقة التجار والملاحين وأصحاب الصناعات . وفى هذه البيئة السياسية ظهرت أيضا طائفة السوفسطائيين التى تصدت لتغيير نظم المجتمع وتجديد الفكر فى كل مجـالات الحيـاة وتحددت مشكلـة الفلسفـة عندهـم فى ذلك الجدل الذى دار حول التعارض بين الموجـود بالطبيعـة والموجـود بالعـرف أو بالاتفـاق Physei Nomoi[1] .

وقد أفصحت هذه المشكلة عندهم لأول مرة عن التعارض القائـم بين القـوانين الوضعيـة الإنسانية والقانون الأعلى الذى يمكن أن يتخذ مضمونا إلهيا على نحو ما ذهب صوفو كليس وسقراط أو يتخذ صفة طبيعية مادية ويعرف باسم قانون الطبيعة كما ذهب بروديقوس وهيبياس وانطيفون من السوفسطائيين . وقد عبرت هذه المشكلة من جهة أخرى عن روح النقد للأوضاع والتقاليد المتوارثة كما أيدت حق الأفراد فى التعبير عن آرائهم وإثبات شخصياتهم بعد أن كان رأى الفرد لا وزن له بجانب رأى الرؤساء والنبلاء فى حكم الأرستقراطية فى المجتمعات القبلية القديمة .

وقد أثيرت مشكلة العدالة وهل هى نسبية ترجع إلى المواضعات الإنسانية أم لها حقيقة ثابتة لا تتغير كما اثيرت عند بعض السوفسطائيين مشكلة الرق وهل هو نظام مصطنع وقابل للتغير أم أن له أسسا راسخة فى الطبيعة وقد دافع كثير من السوفسطائيين عن حق الرقيق فى الحرية وذهب الخطيب إلقيداماس إلى القول بأن الله والطبيعة قد خلقا كل الناس أحرارا ولم ينصا على

---

(١) انظر فى هذا الموضوع الفصل الخاص بفلسفة السوفسطائيين فى كتابنا « الفلسفة عند اليونان » دار النهضة العربية ١٩٦٨ من ص ١١٥ إلى ص ٢٤٣ .

عبودية احد وتوصل السوفسطائى انطيفون فى القرن الرابع ق . م إلى رفض الدعوة العنصرية ونادى بالمساواة بين البشر عندما أعلن أن الطبيعة لم تفرق بين الإغريق والبرابرة .

ومن خلال هذه المناقشات وفى خضم هذا الجدل الذى احتدم فى القرن الخامس ق . م . تكونت فلسفة سقراط التى كانت بمثابة أستجابة عكسية لفلسفتهم واستطاع أفلاطون أن يتمثل بفكره كل هذه الاتجاهات التى اثرت فى عصره والتى ترجع جذورها إلى القرن الخامس ذلك القرن الذى بلغت فيه الديمقراطية أوجها لكن ما كاد القرن يشرف على النهاية حتى كانت الكوارث قد توالت عليها .

فقد عاش أفلاطون فى عصر امتلأ بالاضطرابات السياسية وحفل بالصراع الحربى الذى احتدم فى حرب أهلية بين مدينته أثينا واسبارطة الأمر الذى أسرع بالقضاء على الحضارة اليونانية . ولم تسلم الحياة الداخلية من الصراع بين الأحزاب المتنافسة على الحكم وعلى رأس هذه الأحزاب – حزب الأرستقراطية المعبر عن مصالح النبلاء وهو الذى عرف أحيانا باسم حزب الأوليجارشية أى القلة الغنية وبين حزب الديمقراطية الذى يضم طبقات متباينة من أغنياء التجارة ومن ينضم إليهم من المهنيين واصحاب الحرف اليدوية وهو الحزب الذى قضى على سقراط بالإعدام والذى كان هدفًا لنقد أفلاطون المستمر على نحو ما سوف يظهر عند تحليل محاوراته الرئيسية التى كرسها للفلسفة السياسية وأهمها محاورات الجمهورية والسياسى والقوانين .

(ب) محاورة الجمهورية :

النظريات المختلفة فى العدالة :

يمكن من الباب الأول فى محاولة الجمهورية أن نتبين الاتجاهات المختلفة للسائدة فى الفلسفة السياسية المعاصرة لأفلاطون .

ولعل أهم هذه الاتجاهات هو الاتجاه الذى عبرت عنه شخصية **تراسيماخوس** وهو يمثل فى هذه المحاورة رأى **الحزب الديمقراطى المتطرف** ، ويقدم لنا صورة واضحة للواقعية السياسية المتطرفة ، ومن الطبيعى بادىء ذى بدء ألا نجد تراسيماخوس يوافق سقراط على آرائه ومقدماته التى تتلخص فى أن للعدالة مثالا خالدا لا يتغير ، ونراه يلجأ إلى تعريف للعدالة يعبر عن رأى أكثر الثائرين دعاة العنف والاعتماد على القوة يقول أن العدالة هى العمل بمقتضى مصلحة الأقوى فالقوانين السياسية فى دولة يصنعها دائما الأقوى ولمصلحته ، لأن الحاكم وهو الأقوى يفرض القوانين التى تحقق مصلحته لا مصلحته المحكوم[1] .

وكذلك يضع تراسيماخوس حجر الأساس فى سياسة القوة التى سوف نجد استمرارها

---

(1) الجمهورية ٣٣٨ – ٣٣٩ .

فيما بعد عند ماكيافللي ونيتشه فى إرادة القوة وعنده أن الخير **والعدل لا يعنيان شيئًا إلا مصلحة الحزب الأقوى** فالقوة والسلطان – يمكن لهما دائما أن يكسبا أى عمل صفة المجد والنبل .

ثم يواصل **جلوكون** النقاش مع سقراط فيقدم نظرية فى العدالة لا ترجع العدالة إلى إرادة الأقوى كما ذهب تراسيماخوس وإنما يمكن أن تتصف بأنها نظرية وضعية فى العدالة أو تعاقدية تبشر بما سوف نجده بعد ذلك فى نظريـة **العقد الاجتماعي عند هوبز ولوك وروسو** ، ذلك لأنه يبين أن الإنسان بطبيعته يبغي منفعته ومن ثم فإن الأنانية هى التى تحكم كل تصرفاته ومن ثم إذا ترك لإرادته إنقاد للشر لأن الناس لا ترغب فى العدل لذاته ولا يلتزمون به إلا مجبرين وحتى لا يصيبهم أذى من غيرهم إن عرفوا بالظلم . ويستشهد جلوكون على رأيه بأسطورة خاتم جيجس Gyges[1] . التى تتلخص فى أن راعيًا يسمى جيجس كان يرعى مواشى الملك ليديا ففاجاه زلزال عنيف انشقت الأرض على أثره فنزل فى غور منها ليجد حصانا حديديا بجوفه جثة رجل عملاق . وكانت الجثة عارية ليس بها سوى خاتم فأخذه جيجس وخرج من باطن الغور إلى ظهر الأرض وعاد إلى رفاقه من الرعاة .. وبينما هو جالس بينهم أدار الخاتم فى أصبعه فأختفى من بينهم ولما أداره مرة أخرى عاد للظهور . ولما كان على الرعاة أن يقدموا للملك تقريرا عن ماشيتهم تطوع جيجس بأن يحمل الرسالة إلى الملك . فلما دخل القصر قتل الملك واستولى على الملك .

وبناء على هذا يتضح أن الطبيعة البشرية منساقة إلى الظلم وفى الوقت نفسه يعيش الإنسان فى مجتمع تتعارض فيه إرادة الأفراد وقد اضطر الفرد تحت وطأة الحاجة إلى الآخرين أن ينظم علاقته بالغير ومن ثم فقد ظهرت الحاجة إلى تشريع القوانين التى يتنازل بمقتضاها عن شيء من حريته فى مقابل أن يضمن من جهة أخرى عدم اعتداء الآخرين عليه .

ومن ثم فالعدالة أصلها اتفاق الناس ومواضعاتهم .

ومن الطبيعى ألا يرضى سقراط وهو هنا يعبر عن رأى أفلاطون عن هذا التصور النسبى التعاقدى للعدالة . ويحاول أن يثبت نظريته التى ترجع العدالة إلى مستوى المثل ويعنى بالكشف عن طبيعتها الخالدة المقدسة فيوجه الحديث فى السياسة فى اتجاه أخلاقى حيث يسال هـل ترتبط السعادة بالعدالة أم لا – فالعادل عنده سعيد لأن نفسه غير موزعة ولأنه فى قرارة نفسه صالح . وكامل فلو نجح إنسان فى أن يظهر أمام الناس بالعدل وهو فى قرارة نفسه ظالم فهل يكون مثل هذا الشخص سعيدا ؟

إن للعدالة بطبيعتها سمات وصفات أساسية أولها أنها تخلع الوحدة والاتساق فيما تحل به سواء كان فردا أم دولة فالفرد العادل متفق مع نفسه سعيد والدولـة متوافقـة الأجـزاء متآلفـة العناصر سعيدة .

---

(١) الجمهورية ٣٣٨ – ٣٣٩ .

ويكفى لكى نتبين صدق هذا الكلام أن نرجع إلى البحث فى العدالة فى الدولة والعدالة فى الفرد .

وهو يختار الحديث عن العدالة فى الدولة أولا لأن العدالة تتمثل فى الدولة بصورة مكبرة[1] .

فالمجتمع عنده مجتمع طبقى . وإذا كانت المجتمعات الحديثة تحاول التخفيف من صلابة التمييز بين الطبقات إلا أن المجتمع الأفلاطونى يبرز هذا التمييز ويؤكده إذ يرى أن الطبيعة نفسها قد فرضت هذا التمايز . ويلجأ إلى استخدام الأسطورة لكى يقتنع بها أفراد المجتمع فيقول إن هناك من الأكاذيب ما هو ضرورى[2] وهناك أكذوبة فينقية قديمة تقول إن الناس جميعا قد ولدوا من الأرض أمهم وعليهم حمايتها والدفاع عنها ولكن الإله الذى خلقهم منها خلط معدن بعضهم بالذهب ليهبهم للحكم فهؤلاء أثمن الجميع وخلط بعضهم بالفضة وأعدهم للحراسة والحرب أما الباقى فقد أعدهم للصناعة والزراعة وخلط طبيعتهم بالحديد والنحاس .

وعلى كل طبقة أن تقوم بالوظائف التى خصتها الطبيعة لتوليها . يقول سوف تمتاز دولتنا بأن الملاح يظل ملاحا ليس قاضيا والإسكافى إسكافيًا وهكذا .

ولما كانت الطبقة الممتازة التى تتولى الحكم سوف تورث أبناءها ميزاتها ، فقد عنى أفلاطون بتقديم نظام من التربية كفيل بإعداد الحكام إعدادا يحقق فى النهاية تولى هذه الطبقة الحكم وثباتها فيه وضمان توريثها أبناءها – (انظر نظام تربية الحراس) .

وقد وضع شرطين أساسيين بالنسبة لطبقة الحكام ووصفهما بأنهما موجتين عاتيتين .

الموجة الأولى – تتلخص فى قوله بشيوعية الحكام . والموجة الثانية تتلخص فى قوله بتولى الفلاسفة الحكم .

يرى أفلاطون أنه إنما يتبع الطبيعة عندما ينادى بالشيوعية وبمساواة النساء بالرجال فى طبقة الحكام – يقول ألا نرى الأنثى من كلاب الصعيد والرعى تشارك الذكر كل شىء . كذلك ستكون النساء فى خدمة الحكم .

ولما كانت المرأة سوف تشارك الرجل أعماله فيبقى أن نعفيها من الأعمال الأخرى .

وسوف يحرم على أفراد هذه الطبقة تكوين الأسرة أو الملكية الخاصة حتى يمكن أن تتحقق لهم اسباب الوحدة وتنتفى عنهم اسباب الخلاف ولم تكن دعوة افلاطون لشيوعية الحكام . مجرد فكرة خيالية ولكنها كانت مستمدة خاصة مما كان يراه يجرى فى أسبرطة حيث كان نظام الحكم فيها يعتمد على ترابط الطبقة الحاكمة وتمسكها بالتقاليد الأرستقراطية والحربية

---

(١) الجمهورية ٣٦٨ .

(٢) الجمهورية ٤١٤ – ٤١٥ .

الصارمة خاصة إذا تصورنا أن هؤلاء الحكام كانوا طبقة من الغزاة الذين تم لهم الاستيلاء على إقليم مسينا الزراعى وكان أمرا حيويا بالنسبة لهم ضرورة الاتحاد لضمان خضوع الاعداد الغفيرة من السكان الأصليين الذين كانوا يسمون بالهيلوت Helots وكانت سياسة الدولة تفرض على أفراد هذه الطبقة الحاكمة قوانين صارمة فى التربية العسكرية وتمنعهم من العمل بأى مهنة من المهن اليدوية أو بالزراعة أو التجارة ليتفرغوا للحكم والحرب بل كانت الدولة تتدخل فى إتمام الزيجات لتضمن نقاء السلالة .

ومن المعروف أن هذه الشيوعية تختلف عن الشيوعية الحديثة إذ لم تكن تنطبق إلا على الحكام لا على جميع طبقات المجتمع وأنها لاتقتصر على الثروة بل تمتد إلى إلغاء الأسرة .

ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى تصوره أن أرقى مراتب الحب هو الحب المثالى بين الرجال ولعل مرجع ذلك هو شيوع الجنسية المثلية فى طبقات المجتمع اليونانى المترف واحتقاره للمال كعنصر من عناصر الامتياز خاصة بعد أن عظمت – ثروات افراد الطبقات غير الارستقراطية من التجار والملاحين واصحاب الحرف .

أما عن حكم الفلاسفة فهى فكرة مستمدة من فلسفة أفلاطون المثالية التى تفرق بين عالم التغير والصيرورة وعالم الثبات والحقيقة وهى فكرة تخدم فى الواقع موقفه السياسى المحافظ .

إذ كما أن هناك فرقا كبيرًا بين ما هو جميل فى العالم الحسى وما هو جميل فى عالم المثل – فكذلك يكون للعدالة صورة مثالية ثابتة لا تتغير فى حين تتغير الصور المحسوسة لها فى الواقع النسبى المتغير وعلى الذين يوكل إليهم مهمة تطبيق العدالة فى الدولة ان يكونوا على علم بهذه الصورة وأن تتم لهم المعرفة الحقيقية بها فلا تترك العدالة بين يدى من تتغير آراؤهم عنها بحسب الظروف والأحوال ، أو بمعنى آخر لا تترك العدالة للآراء الشخصية . ولذلك فقد انتهى افلاطون إلى القول بضرورة التوحيد بين وظيفة المعرفة وبين وظيفة الحكم السياسى . وقد عبر عن هذا بقوله الشهير « ما لم يتول الفلاسفة الحكم فى الدول أو يتحول من نسميهم حكامًا إلى فلاسفة حقيقيين وما لم نر القدرة السياسية تتحد بالفلسفة وما لم تسن قوانين دقيقة تبعد من لم يجمعوا بين هاتين القوتين فلن تنتهى الشرور من الدول بل من الجنس البشرى »[1] .

وهذا فى الواقع شرط مثالى خيالى . ذهب كثير من مفكرى السياسة الواقعية إلى القول بعكسة ، فتراسيما خوس ومن بعده ماكيافللى يباعدان تمامًا بين قدرات النجاح السياسى وبين الجدية فى اكتساب المعرفة لذلك فالنوع الذى يصلح للحياة السياسية هو نوع قد يكون مختلفا كل الاختلاف عن النوع الذى يسعى إلى اكتساب الحقيقة والمعرفة وعندما يوجه هذا النقد لأفلاطون فإنه يجيب أن الفلاسفة لا ينصرفون إلى التأمل والعزلة لأنهم لا يصلحون للحياة العامة والحكم بل لأن مجتمعاتهم مريضة والفلسفة مهجورة منبوذة ، لا لعيب فيها بل لعيب

(١) الجمهورية ٤٧٣ .

المجتمع الذى يهجرها . وإن على المريض أن يسعى إلى الطبيب الذى بيده شفاؤه ومن هنا ينتهى أفلاطون إلى الرأى الذى يرى فى الحكم علما متخصصا وأنه لا يجب أن يترك للعامة ولا للآراء الشخصية فيقف على الطرف المقابل من الديمقراطية .

هذه هى أهم ملامح الدولة المثالية غير أنه على فرض أنها قد تحققت إلا أن الواقع المتغير سوف ينتهى إلى فساد الصورة المثالية وعوامل التدهور سرعان ما تسرى إلى النظام المثالى ومن هنا فقد وضع افلاطون قانونا فى فلسفة التاريخ نتبين فيه تدهور التاريخ من الأحسن إلى الأسوأ أو من النظم المثالية إلى النظم الفاسدة على هذا النحو الذى ذكره فى محاورة الجمهورية[١] .

يلخص افلاطون رأيه فى الدولة المثالية بقوله[٢] .

لقد اتفقنا الآن على أن الدولة التى تطمح إلى أن تحكم حكما مثاليا يجب أن تجعل النساء والأطفال مشاعا وينبغى أن يتلقى الرجال والنساء فيها نفس التعليم فى جميع مراحله ويتقاسموا كل المهام والمناصب سواء منها الحربية أوالسلمية . كما ينبغى أن نتخذ ملوكا من أولئك المواطنين الذين يثبت امتيازهم فى الفلسفة والحرب معا .

أما عن أنواع الحكم السيئة التى تلى هذا النوع من الحكم فيصفها بقوله :

« إن للحكومات التى أقصدها أسماء معروفة وها هى ذى : إن أولها هى الحكومة المشهورة فى كريت وإسبرطة وهى الحكومة التى يشيع الإعجاب بها . والثانية فى الترتيب والمكانة تسمى بالأولجاركية وهى حكومة فيها عيوب عديدة وتليها حكومة على عكس السابقة وأعنى بها الديمقراطية وأخيرا حكومة الطغيان التى يظن أنها حكومة مجيدة والتى تتجاوز الأخريات جميعا من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع .

حكومة الأرستقراطية الحربية أو التيموقراطية Timoeraey[٣]

وفيها يتنحى العقل للحماسة أو للقوة الغضبية إذ يحدث للزيجات الخاطئة أن يعقب الحكام نسلا لا يماثل طبيعة آبائه فى الأصالة والامتياز ويتولى الحكم رجال لا يسعون إلى طلب الحكمة بل يغلب عليهم الحماس للحرب والقنص وتتجه آمالهم إلى المجد الحربى . غير أن فساد الحكم يؤدى إلى أن يتحول الحكام عند تقدمهم فى السن من رجال يمجدون الشرف العسكرى إلى رجال يسعون إلى الثراء وعندئذ يصير الحكم إلى الأقلية الغنية فتسمى بالأوليجاركية .

---

(١) انظر الفصل الثامن من الجمهورية .

(٢) الجمهورية ص ٥٤٣ ترجمة د . زكريا ، دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٨ ص ١٨٦ .

(٣) مستمدة من كلمة Time أى الشرف والمجد .

حكومة الأوليجاركية[1] والديمقراطية

وحين ينتهى الأمر بالمواطنين إلى الجشع فى حب المال فإنهم يسنون قانونا يحدد شروط الامتياز فى الأوليجاركية فيغرضون حدا من الثروة يزداد كلما كانت الأوليجاركية اقوى وينخفض كلما كانت أضعف ويحرمون من أداء المهام العامة كل من لاتسمح لهم ثروتهم بلوغ هذا الحد المعلوم وهم ينفذون هذه الإجراءات بالقوة المسلحة أن لم يكونوا قد فرضوا من قبل دستورهم هذا بالإرهاب .. تلك إذن على وجه التقريب الطريقة التى تنشأ بها الأوليجاركية[2] .

وفى حكم الأوليجاركية يصبح الجميع عبيدا للمال ويأتى اليوم الذى تنقسم فيه الدولة إلى فئة قليلة تتركز فى أيديها الثروة وأكثرية فقيرة أكثر قوة وأوفر قسطا فى الفضيلة فينتهى الصراع بينهما بانتصار الأغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم فتنادى بالمساواة للجميع . وتسمى بحكم الشعب أو الديمقراطية يقول : وتظهر الديمقراطية إذا انتصر الفقراء على أعدائهم فيعتقلون بعضهم وينفون البعض الآخر ويقسمون مع الباقين أمور الحكومة والرئاسة بالتساوى . بل أن الحكام فى هذا النوع من الدولة غالبا ما يختارون بالقرعة ويصرح لكل فرد بحرية الكلام وأن يفعل ما يشاء ولا تتجه شهوة هذه الحكومة إلى المال وحده كما كان الحال فى الأوليجاركية بل تطلق العنان لكل الشهوات بلا تمييز ولا تنظيم وتستعمل القرعة فى تقليد الحكم للأفراد إمعانا فى الديموقراطية والفوضى فكل شىء فيها جائز حسب أهواء الأكثرية ويبدو النظام جميلا كالثوب المزركش بكل الألوان لكنها تجيز كل شىء تحت شعار الحرية وتبيح كل المحرمات لكن تدهور الحكم الديمقراطى يؤدى إلى نشأة نظام الطغاة ذلك لأن التطرف فى الحرية لا يمكن أن يؤدى إلا إلى تطرف فى العبودية سواء فى الفرد أو فى الدولة : وهكذا تنشأ الحكومة استبدادية بطريقة طبيعية من الحكومة الديمقراطية أى أن الحرية المتطرفة تولد أشد وأفظع أنواع الطغيان .

ويصف نشأة الطاغية بقوله إن من عادة الشعب أن يختار شخصا لفضله ويجعله نصيرا وقائدًا له ويضفى عليه قوة متزايدة وسلطانا هائلا يوضح هذه الفكرة بواسطة اسطورة معبد زوس اللوقى فى اركاديا وتذكر هذه الأسطورة أن المرء إذا ما ذاق قطعة من لحم الإنسان ممتزجة بلحم قرابين مقدسة أخرى فإنه يتحول إلى ذئب متعطش للدماء .. وبالمثل فإن زعيم الشعب عندما يجد نفسه سيدا مطاعا لا يجد غضاضة فى سفك دماء أهله ويحيط نفسه بحرس ضخم ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه ويشن الحرب تلو الأخرى حتى يشعر الشعب بحاجته إلى قائد[3] .

---

(١) أى حكم القلة من الأغنياء .

(٢) الجمهورية ٥٥١ ترجمة د . زكريا ص ٢٩٦ .

(٣) الجمهورية ٥٦٦ ترجمة د . فؤاد زكريا ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

وفى ظل هذا الحكم يابى الجميع الخضوع لأى نظام أو قانون حتى الحيوانات تثور على أوضاعها إذ يعتمد الطاغية على أسوأ أنواع الشهوة شهوة الشر والعدوان فتختفى العدالة من الدولة ويسودها الظلم والتعاسة ذلك لأن العدالة يترتب عليها السعادة والعكس صحيح ، ويأخذ افلاطون يقارن بين سعادة الحاكم العادل الفيلسوف وبين شقاء الطاغية .

ويبدو أن أفلاطون فى حديثه عن الطغاة إنما قد تاثر بطغاة عصره الفاسدين ولم ينصف الدور التاريخى الذى قام به طغاة القرنين السابع والسادس ق . م . أولئك الذين استطاعوا أن ينصفوا طبقات الشعب من الظلم الواقع على كاهلهم وعملوا على إحياء نهضة حضارية وثقافية كبرى فى بلادهم .

محاورة السياسى :

وهى محاولة من أفلاطون لتعريف من هو السياسى (على نحو ما حاول أن يبينه بالنسبة للسفسطائى) – ويبدأ الجزء الأول من الحوار بمران على منهج القسمة المنطقية ليمرن الفيلسوف على الجدل ويأخذ فى التفرقة بين الرجال والأسماك والطيور الخ .. ويجرى الحوار بين الغريب الايلى وسقراط الصغير والمشكلة الرئيسية فى هذا الحوار تتعلق بتعريف ما هو فن السياسة ومن هو السياسى .

وقد كتب أفلاطون هذا الحوار وكان حوالى ستين عاما أى بعد الجمهورية ، بعشر سنوات وقبل القوانين بعشر أخرى . وتعد من أهم المحاورات التى كان لها أثرها فى تاريخ الفلسفة .

وقد أثار فيها مشكلة تتلخص فى السؤال الآتى : وهو أى صورة من صور الحكم هى الأفضل ؟ وإذا كان أفضل أنواع الحكم هو حكم الحكيم أو الفيلسوف فما هو قيمة حكم القانون وهو لا يضع جوابا مختصرًا على هذه الأسئلة ولكن يناقشها ويذكر كثيرا من التفاصيل . وإذا كان فى الجمهورية قد انتهى بالنسبة للسؤال الأول إلى القول بأن أفضل أنواع الحكم هو حكم الفيلسوف الحكيم وإذا كان فى آخر محاوراته وهى محاورة القوانين قد جعل للقوانين المقام الأول بحيث توارى فيها حكم الفرد إلا أننا نجده فى هذه المحاورة يثير الأفكار المتضاربة ويبحث فيها كل الفروض غير أنه قدد انتهى فيها إلى جملة نتائج . من أهمها – أن الحكم عنده فن وعلم وتخصص لا يمكن أن يتقنه أو يملكه إلا واحد أو اثنان أو قلة قليلة .

ويستطيع مثل هذا الحاكم أن يحكم بلا قوانين ما دام يرجع إلى فنه فى السياسة .

أما إذا لم يتوفر وجود هذا الفيلسوف الخبير بالسياسية فعندئذ نرجع إلى القانون ولعله فى هذا الرأى يضع تمهيدا لنظريته الأخيرة فى القوانين .

نظرية الحاكم وفنه السياسى :

ومن أهم الأفكار السياسية فى هذه المحاورة هى نظريته الخاصة بالحكم الإلهى وبيان ما بين

الإله والكون والحياة الإنسانية من صلة وثيقة ومقارنته بين نموذج الحكم الإلهى وما يقرب منه من حكم القديسين والبشر وعلاقة فن الحكم بالفنون الأخرى .

يشبه الحاكم براعى يسوس قطيعا من الأحياء ليوجههم وهو تعريف ينطبق على الحاكم وعلى رب الأسرة حين يسوس الأبناء وفى هذه النقطة يمكن لنا أن نلاحظ كيف خلط أفلاطون بين وظيفة الحاكم ووظيفة الأب والمربى ومن البديهى أن نسأل هل يكون الشعب عند أفلاطون معتمدًا على الحكام على نحو ما يعتمد الأطفال على الآباء . أم يمكن على العكس من ذلك أن نفترض أن الحكم هو مسئولية عامة يشارك فيها الجميع ؟

ويتمسك أفلاطون بموقفه المحافظ ويؤكد خوفه الدائم من مشاركة الشعب فى الحكم ويبرر رايه دائما بأن الحاكم فنان وطبيب عليم باسرار الحكم وبما فيه فائدة شعبه وهو لا يخضع إلا لما يمليه عليه فنه وهو فى غير حاجة إلى أى قيد يفرضه عليه ممن يسوسهم ، ذلك لأن المريض لا يوجه الطبيب المعالج وكأنه يقدم لأول مرة نظرية الدكتاتورية المستنيرة التى شاعت فى القرن الثامن عشر وكان شعارها وقتئذ يتلخص فى أن كل شيء للشعب ولا شيء بالشعب .

ولكى يؤكد افلاطون هذا المعنى يلجأ إلى أسطورة قديمة تؤكد حنينه إلى الماضى البعيد والعصر الذهبى الذى كانت الآلهة تحكم فيه العالم – فيقول إن تاريخ البشرية قد انقسم إلى عصرين رئيسيين العصر الأول كان الإله كرونوس هو الذى يتولى فيه توجيه الكون وسياسة البشر فكانت الجنة التى عاش فيها الناس فى سلام وأمن . كان العالم أشبه بسفينة ربانها الله . فهو الحاكم الأعظم ويساعده رعاة مساعدون له انصاف آلهة يأتمرون بأمره . أما عصرنا هذا الذى نعيش فيه فهو عصر زيوس ، ترك العالم فيه لنفسه فانقلبت الأوضاع وانسحبت الآلهة فيه عن القيادة وتخلت عن مهمتها للبشر لذلك ينبغى علينا أن نقتفى اثر المثل الأعلى لنبحث عن الحاكم المثالى خليفة الله على الأرض ، الذى يعطى السلطة المطلقة ليحكم وفقا لما بين يديه من فن وعلم ويتصرف بما يمليه عليه فنه .

يقول :

فن السياسة وفقا لهذا الرأى هو فن تربية ورعاية لمخلوقات حية أليفه تعيش على الأرض وليس لها قرون ولا ريش وتمشى على ساقين ، وأن تدبير القطعان البشرية بالحكم العنيف هو فن الطاغية أما التدبير الذى تقبله القطعان البشرية بحرية واختيار فهو ما نسميه بفن السياسة (٢٧٧) .

وهو يرى فن السياسة الفن المهيمن على كل الفنون جميعا لأنه يشرع لكل الفنون الأخرى وكل شئون الدولة ويحميها جميعا ببراعة فائقة ويخرجها نسيجا واحدا . إنه فن شامل نطلق عليه اسم السياسة الذى يتحكم فى كل الفنون . يتحكم فى التربية والخطابة وقيادة الجيوش

ومعاملات الناس والقضاء بينهم . والسياسي باختصار كالحائك الذي يكلف الغزالين والنساجين بأن يقدموا له الخيوط والأنسجة التي يحيك بها نسيج الدولة .

يقول مفصلا قيمة هذا الفن (٢٩٠) .

إن الذين يباعون ويشترون ويصبحون ملكا لسيدهم عبيد لا يدعون لأنفسهم فن الحكم .

وكذلك الأحرار الذين يحملون ويوزعون منتجات الزراعة وسائر الفنون وبعضهم يجلس في السوق وبعضهم ينتقل من بلد إلى بلد بطريق البر أو البحر يتبادلون المال والسلع .

والصرافون والتجار واصحاب السفن والبائعون المتجولون هؤلاء جميعا لا ينبغي أن يدعوا أن لهم شأنا في السياسة والحكم - كذلك العمال والأجراء الذين يعملون مقابل أجرة يومية واللذين يظهرون استعدادهم الدائم لخدمة أي مستأجر لا يدعون أن لهم نصيبا من العلم السياسي كذلك كتاب الدولة والموظفون الذين هم خدم الحكام .

أما عن العرافين الذين يعتقد أنهم وسطاء بين الآلهة والبشر . والكهان الذين يقدمون القرابين عند الآلهة ويعرفون الصلوات والدعوات التي تستنزل بركات الآلهة .

فهؤلاء لهم مقام اجتماعي كبير واحترام وتبجيل - ففي مصر لا يستطيع أن يملك إلا من كان من طبقة الكهنة وإذا شق أحد طريقه إلى العرش من غير تلك الطبقة فيجب أن يرسم كاهنا بمراسم خاصة » (٢٩٦) .

ويقول ايضًا إن علم السياسة هو أعظم العلوم وأصعبها على الإطلاق . يقول الغريب الإيلي : هل تظن أن الجمهور الكبير في دولة ما يستطيع أن يبلغ العلم السياسي ؟

سقراط الصغير - هذا مستحيل .

الغريب - في مدينة لا يزيد عدد سكانها على الألف ، هل تستطيع فئة منهم مثلا أو خمسون أن يكتسبوا العلم السياسي ؟

سقراط الصغير - لو كان بامكان هذا العدد أن يتقن العلم السياسي لكانت السياسة من أهون الأمور .

الغريب - إن فن الحكم إن وجد بشكله في هذا العالم فإنه سوف يكون في حيازة واحد أو اثنين أو على الأكثر ، قلة قليلة ممتازة .

وهؤلاء الحكام سوف يحكمون بمقتضى علمهم سواء رضينا أم لم نرضى سواء كانوا فقراء أو أغنياء وكيفما كان شكل حكمهم .

يقول ، وقد تقتضي نظرتهم إلى الخير العام أن يُطَهِّروا الدولة بإعدام بعض المواطنين ونفي آخرين وقد ينقصون مجموع الموطنين بإرسال كثيرين إلى المستعمرات مثل جماعة النحل الخارجة من الخلية .

وقد يجلبون من خارج الدولة ليزداد عدد السكان ماداموا يعملون على مبدأ علمي متبعين

قواعد الحكمة والعدالة ويستعملون سلطاتهم ليحفظوا الدولة ويحسنوا حياتها . فيجب أن تدعوهم رجال دولة حقيقيين وتقر أن الدولة التى يحكمونها هى وحدها المتمتعة بالحكم الصالح ..

ويؤخذ على أفلاطون تورطه فى مغالطة لا تقول بها النظريات الحديثة فى الفكر السياسى وهى تشبيهه الحاكم بالعالم المتخصص والتزام الحاكم بفنه فى رأى أفلاطون أفضل من التزامه بالقانون - يشبه القانون برجل جاهل عنيد قد يصلح حكمه للأكثرية بشكل عام لكنه لا يصلح فى كل الحالات .

حكم القوانين :

لكن يقدر أفلاطون احتمال عدم توفر مثل هذا الحاكم الفنى ويرى أن الطبيب قد يرتشى وأن الربان قد يتلاعب فى قيادته للسفينة . لذلك نترك الباب مفتوحا لحكم القانون يقول (٣٠١) .

« إن الملوك لا ينشأون فى المدن كما تولد ملكة النحل فى الخلية فتعرف حالا بتميزها فى الجسم والعقل ، لذلك يضطر الناس أن يجتمعوا ويضعوا القوانين محاولين الاقتراب بقدر ما يستطيعون من الدستور الحقيقى .

وعندما نلجأ إلى القوانين تصبح طاعتها واجبة على الحاكم والمحكوم على السواء وعلى ضوء مدى التزام الحكومة بالقوانين يقدم أفلاطون تصنيفه الشهير للحكومات الصالحة منها وغير الصالحة . وقد كان لهذا التصنيف أثره الكبير بعد ذلك خاصة عند أرسطو ويقسمه على النحو التالى :

حكم الفرد ويسمى ملكية ,Monarchy عند التزام القانون وطغيان Tyranny عند مخالفته .

حكم القلة ويسمى أرستقراطيا Aristocracy عند التزام القانون وأوليجارشيا عند انتهاك القانون Oligarchy .

حكم الكثرة ويسمى ديمقراطيا فى كل الأحوال Democracy.

يصف حكم الكثرة بأنه أسوأ أنواع الحكم وأنها ضعيفة عاجزة عن تحقيق الخير العظيم أو الشر العظيم إذا ما قورنت بالحكومات الأخرى ، وسبب ذلك أن السلطات الحكومية موزعة على عدد كبير من الحكام فحكومة الكثرة هى أسوأ الحكومات التى لا تحترم القوانين ، أى أنه فى حالة التزام القانون يكون حكم الفرد هو أفضل الحكومات يليه حكم الأرستقراطية أما فى حالة غياب القانون فتكون الديمقراطية أقل وبالا من غيرها كالأوليجارشية .

والنتيجة النهائية لهذه المحاورة لا تتعارض مع ما انتهى إليه فى محاورة الجمهورية من الأخذ بالتفرقة بين الحاكم الصالح الفيلسوف الذى يعتبر حكمه أحسن أنواع الحكم ويعد حكم الطاغية أسوأها .

غير انه بدأ يفكر فى أهمية القانون فى الحياة السياسية خاصة بعد تجارب سنين طويلة جعلته يميل إلى العدول عن الحكم المطلق للفرد أو للقلة الممتازة .

محاورة القوانين :

وفى محاورة القوانين يوضح أفلاطون الخطوات العملية لتحقيق المدينة الصالحة بعد أن انصرف اهتمامه فى محاولة الجمهورية والسياسى إلى بيان النموذج المثالى للمدينة . وإذا صح القول بأن الجمهورية هى كتاب يُقرأ فى كل الأزمان ، وذلك لأنها لم تتعرض إلا للمبادئ العامة فى فلسفة أفلاطون السياسية . أما محاورة القوانين فقد أظهرت لنا الطريق لتحقيق الدولة الواقعية ولذلك فقد كان تأثيرها فى تاريخ الفكر السياسى خاصة عند أرسطو تأثيرا عظيم الأهمية .

وقد كان التفكير السياسى عند أفلاطون يسير فى محاورة الجمهورية على ضوء وضع السلطة المطلقة فى يد الحاكم الفيلسوف الذى يعرف وحده الخير والشر وقد كان هذا الرأى يصدم شعور الإغريق بالحرية فى ظل القانون ، وما كانوا يتطلعون إليه من مبادئ ديمقراطية تقرر حق الشعب فى المشاركة فى الحكم . وكان لابد لأفلاطون من أن يخفف من غلواء مثاليته عندما أخذ يراجع بعد فترة نظرياته فى الحاكم الفيلسوف وكان لابد له من أن يعيد للقانون اعتباره بعد تجارب سنين طويلة ويحاول أن يقدم نظريته فى الحكم التى تجعل الحاكم والمحكوم خاضعين للقانون .

ولعل أهم ما استجد فى محاورة القوانين هو فقده للنظام الحربى العسكرى فى اسبرطة ونقده للتطرف فى الحرية فى أثينا . ومحاولة وضعه دستور معتدل يأخذ بمبدأ النظام من الدولة العسكرية وبمبدأ الحرية من الدولة الديمقراطية .

وعندما يبحث فى الشروط الطبيعية المحددة لقيام الدولة يفضل بعدها عن الساحل بسبب ما تجلبه التجارة الخارجية من مفاسد حين تعتمد على الأسطول والأسطول يعنى عنده قوة فى يد جماهير الشعب ، لذلك فهو يفضل الدولة التى يكون قوام حياتها الزراعة وتعيش على أرض كافية لسداد حاجاتها وتتميز بوعورة فى سطحها حتى تكسب سكانها بأسا وتكتسب من الأرض حماية ضد الأعداء[1] .

وتتكون المحاورة من اثنى عشرة كتاب .

خلاصة المحاورة :

يغيب سقراط من هذه المحاورة ولا تظهر فيها سوى الشخصيات ذات الخبرة الطويلة فى

---

(١) انظر جورج سابين ، ترجمة عربية ص ٩٩ .

مجال السياسة ، وهى تتكون من الغريب الأثينى الذى يستبعد أن يكون سقراط لأن سقراط لم يغادر مدينته أثينا ثم كلينياس الكريتى وميجللوس الإسبرطى .

وتجرى أحداث المحاورة بعيدا عن أثينا فى كريت حيث نرى الثلاثة وهم شيوخ يتمشون فى مدينة كنوسوس إلى كهف زيوس على جبل آيدا ونعلم أن الأثينى قد ذهب إلى كريت ليكتشف قوانين كريت القديمة المستمدة من الإله زيوس وهى قريبة الشبه بقوانين اسبرطة المستمدة من الإله أبوللون ، ويتضح من مناقشة المشرع الكريتى أن التشريع الكريتى قد وضع ليلائم حاجات الحرب ، فالطبيعة قد فرضت على كل مدينة أن تكون على أهبة الاستعداد للحرب مع المدن الأخرى وقد عد النصر فى الحرب غاية الغنم ، غير أن الأثينى يحاول أن يقنع الكريتى بأن الحرب ليست بغاية وإنما السلام هو الغاية وقد وضع المشرعان الكريتى والاسبرطى نصب أعينهما إعداد رعاياهما بفضيلة الشجاعة ودعاهم إلى محاربة كل أنواع اللذة ومنع المآدب وحفلات الشراب . غير أن هذا الرأى قد دفع الغريب الأثينى إلى مناقشتهما ، إذ أنه يرى أن الكمال لا يتحقق بفضيلة الشجاعة وحدها بل بفضيلة الاعتدال فى اللذات بحيث لا يحرم المواطنون من لذات المآدب والشراب فى الاجتماعات ، وإنما بتنظيم هذه الحفلات على نحو ما تجرى الأمور فى أثينا ذات الحرية النسبية ، فالأثينى يحاول أن يجعل من نظام كريت واسبرطة الحربى القريب من النظام التيموقراطي ثانى النظم المثالية فى الجمهورية نظاما ديمقراطيا ، ولذلك فهو يأخذ على نظم كريت وأسبرطة قسوتها على مواطنيها ويبين أثر الفنون الجميلة على المواطنين منذ الصغر ليكونوا مواطنين صالحين ، والنظام السياسى الذى يراه الغريب الأثينى أنسب النظم لتحقيق سعادة المواطنين ، هو نظام وسط معتدل يجمع مزايا حكم الملكية المطلقة ومزايا حكم الديمقراطية ، فقد أخذت امبراطورية الفرس بنظام الملكية المطلقة فى حين أخذت أثينا بالديمقراطية المطلقة ، وهو يعد قريبا من نظام الجمهورية Politeia أو الديمقراطية المعتدلة الذى يقترحه أرسطو فى كتابه السياسة .

ولكى تتحقق الفضيلة للمدينة ينبغى أن نتجنب الغنى المفرط والفقر المدقع ، فتوزع الأراضى على المواطنين ويحرم عليهم أن يتصرفوا فيها بالبيع والشراء ويورث المالك نصيبه لابن واحد هو أكبر الأبناء ليضمن ثبات الملكية وعدم تفتتها أو نقصها عن الحد المناسب ، ولذلك يقول أن على الأبناء الآخرين أن يبحثوا لأنفسهم عن وارثات فيتزوجوهن ولما كان من المستحيل تحقيق المساواة فى الملكية فإن أغنى المواطنين لا يسمح له أن يتملك أكثر من أربعة أضعاف أفقر المواطنين ولذلك يقسم المواطنين أربعة طبقات حسب ملكيتهم ولا يكون مواطنا إلا الحر الذى لا يستعبده العمل والذى يتوفر له الفراغ ليمارس فضائل المواطن كالقدرة على القيام بوظائف الفرسان والمشاة والوظائف العامة ، ويحرم على الأحرار الاشتغال

بالتجارة والصناعة بل يترك ذلك للأغراب وهم أحرار غير مواطنين ويقوم الرقيق بفلاحه الأرض ، أما جميع المهام السياسية فهى مقصورة على المواطنين الأحرار دون غيرهم وسوف يقسم المجتمع إلى اثنتى عشرة قبيلة توزع ملكيتها إلى جزء فى المدينة وجزء بعيد عنها .

والقوانين التى تكون ثلث المحاورة يجب أن تقنع الناس لا أن تقهرهم بالعنف لذلك يوصى أفلاطون بضرورة وضع مقدمة تفسيرية تشرح كل قانون وقد رجع أفلاطون فى هذه المحاورة عن مبدأ الشيوعية التى ذكرها فى الجمهورية فسمح للمواطن الحر أن يكون له زوجة وأسرة وملكية خاصة ثم حل المشكلة التى سبق له أن ناقشها فى محاورة السياسى فوضح أن الذى يحكم الدولة هو القانون الذى يوحد بينه وبين العقل ورأى أن الخضوع له هو الذى يحقق فضيلة المواطنين وعلى رأس الفضائل كلها فضيلة الاعتدال .

ويذهب أفلاطون إلى القول هنا بأن رأس القوانين كلها التى سوف تحمى هذا النظام السياسى قانون محاربة الإلحاد الذى ينكر وجود الآلهة وعنايتها ولذلك يعنى فلاطون بالرد على كل الذين يقولون إن المادة سابقة على النفس وعلى الذين ينكرون وجود العدالة والخير المطلق والذين يشككون فى القيم ويردونها إلى الاتفاق والمصادفة ويضع قانونا جنائيا لعقاب هذه التهم .

ولضمان حماية هذا النظام السياسى يقول أفلاطون بتأسيس ما سماه بالمجلس الليلى The Nocturnal Coucell وهو يتكون من شيوخ المدينة الذين يجب أن يكون الحد الأدنى لسنهم خمسون سنة ويتقاعدون فى سن السبعين ، ويمكن أن يضم لهم بعض المتآزين من الشباب الذين يتجاوزون الثلاثين لكى يسهروا على حماية القوانين والفضيلة للدولة - ويتكون المجلس من سبعة وثلاثين عضوا ثلاثة من كل قبيلة من الاثنتى عشرة قبيلة يضاف إليهم واحد ليمنع تساوى الأصوات إلى قسمين متساويين عند التصويت .

وعلى أعضاء هذا المجلس أن يسهروا على المحافظة على الأوضاع القائمة - Status quo حتى لا تتعرض الدولة للتغير ولأنهم سوف يقفون فى وجه كل تجديد سواء فى العقائد الدينية أو الفنون والأفكار وعلى الرغم مما يسود هذه المحاورة من محاولة للاعتدال ، إلا ن النظام فى مجموعه يظل نظاما ارستقراطيا والشعب لا يعطى له من الحرية إلا حرية الطاعة المطلقة للحكام .

ويعد البعض الفصل الثالث عشر من كتاب القوانين محاورة قائمة بذاتها تتخذ عنوان Epinomis وفيه يقدم أفلاطون الثقافة التى ينبغى أن تقدم لأعضاء المجلس الليلى وهى الحكمة ويستبعد فيها الفنون الصناعية ، ومن أهم العلوم التى يحتويها العلوم الرياضية لكى يؤكد ضرورة اجتماع العلم مع السياسة .

الفصل الثانى

أرســـــطو

ولد أرسطو بمدينة أسطاغير بتراقيا عام ٣٨٢ ق . م . والتحق بأكاديمية أفلاطون وداوم الدراسة بها فترة عشرين عاما تمثل فترة التلمذة باثينا . وبعد وفاة أفلاطون فى عام ٣٤٣ ق . م . أصبح أرسطو معلما للإسكندر المقدونى الذى كان يافعا فى الثالثة عشرة من عمره ، وعلاقة أرسطو بالإسكندر تثير كثيرا من التساؤلات ولعل أهم ما يذكر فى هذا الصدد ويبعث العجب ألاّ نجد للإسكندر ولا لفتوحاته التاريخية أى ذكر فى كتابات أرسطو بل على العكس من ذلك تفصح فلسفة أرسطو عن كراهية للحكم المطلق للملوك وتمسك دائم بنظام الحياة فى المدن اليونانية على الرغم من أنه نظام كان قد آذن وقتئذ بالأفول واهتزت أركانه بفعل جيوش مقدونيا وامبراطورية الإسكندر .

وعلى الرغم من ذلك فقد استظل أرسطو برعاية الإسكندر ولما توج الإسكندر على عرش مقدونيا استقر أرسطو بأثينا وأسس مدرسته اللوقيون وظل يعلم بها وكان على علاقة وثيقة برجال البلاط المقدونى وعلى رأسهم انطيباتر حاكم أثينا وتوفى أرسطو عام ٣٢٢ ق . م . بعد وفاة الاسكندر بعام واحد .

وكتاب السياسة لأرسطو هو المؤلف الرئيسى لفلسفته السياسية وهو أقرب ما يكون إلى مذكرات قد أعدت ليحاضر فيها شأنه شأن باقى مؤلفاته . ويبدو أنه قد كتب على فترة طويلة من الزمان وأن آراءه قد تطورت فيه على مدى هذه الفترة إذ لا تسوده روح واحدة ولا اتجاه فكرى ثابت بل يغلب على بعض أجزائه النظرة المثالية والدعوة إلى الإصلاح والبحث فيما ينبغى أن يكون فى حين يغلب على الأجزاء الأخرى النظرة الواقعية التحليلية التى تعتمد على استقراء الأحداث التاريخية وتفسيرها تفسيرا ماديا يبين العوامل والأسباب الاقتصادية التاريخية التى تؤثر فى سيرها . ويرى فرنر ييجر[١] أن تفاوت الأسلوب واختلاف المضمون فى هذا المؤلف إنما يرجع إلى أن بعض أجزاء الكتاب قد كتبت فى وقت متأخر نسبيا أى بعد أن تخلص أرسطو من أثر تعاليم أفلاطون .

وعلى هذا الأساس فقد انتهى ييجر إلى أن الكتاب الثانى والثالث والسابع والثامن يشمل دراسات تدور حول نظريات فى الدولة المثالية وأنها قد كتبت عقب وفاة أفلاطون وهى تبرز تأثر أرسطو بمحاورات السياسى والقوانين لأفلاطون فى حين كتبت الكتب الرابع والخامس

---

(١) "W. Jaeger, - Aristotle". 1623, Gf. G. Sabine: "A History of Political Theory"E. ed, 1629, p. 60.

والسادس وهى التى تدرس أنواع الحكومات الواقعية المختلفة والقوى الاجتماعية الموجهة للنظم السياسية وتتبع التطبيق العملى لفن الحكم إنما كتبت أثناء أستاذية أرسطو باللوقيون وبعد أن تم له استقراء التاريخ ودراسة الدساتير التى استعملت على حوالى مائة وثمانية وخمسين دستورا ، أما الكتاب الأول فهو آخر ما قد كتبه عن طبيعة المشكلة السياسية التى عنى بها هو وأفلاطون وهو بمثابة مقدمة البحث كله .

وإذا كان أفلاطون قد اعتقد أنه يمكن فى السياسة تطبيق مبادئ لها من الدقة واليقين ما لمبادئ الرياضة ، إلأ ن عناية أرسطو قد انصرفت من بادئ الأمر إلى دراسة الأحياء والاعتماد على الملاحظة والخبرة التجريبية وقد تركت هذه الخبرة العلمية على تفكير أرسطو فى السياسة وطابعها الذى ظهر فى عنايته بتصنيف الدساتير وتحليلها والبحث فى الثورات وأسبابها والعوامل المؤثرة فى ثبات الحكم أو زواله . ومن مزايا منهجه الاستقرائى التاريخى أنه لم يدرس الدولة منفصلة عن المجتمع الذى تنشأ فيه وعندما تعرض للبحث فى الحياة الاجتماعية لدى الإنسان أعلن أنها أمر طبيعى لديه وأن الإنسان موجود اجتماعى بالطبع ، غير أن عنايته بعلم الأحياء على وجه الخصوص انتهت به إلى تصور خاص فى تفسير المعنى المقصود بالطبيعة . ولقد سبق للسوفسطائيين حين كانوا بصدد البحث فى أصل القوانين أن قدموا آراءهم فى مصدرها الطبيعى ودعا بعضهم إلى الرجوع إلى الطبيعة وقد اتخذت الطبيعة عند معظمهم معنى معارضا لمعنى الاتفاق أو المواضعات(١) وتميزت الطبيعة بأنها ما هو موجود بذاته غير متوقف على آراء الناس أو رغباتهم ، غير أن الطبيعة عند أرسطو قد اتخذت معنى لم يؤكده السابقون عليه فى تاريخ الفلسفة السياسية ذلك هو المعنى المستمد من خبرته فى دراسة الأحياء يقول « إن طبيعة الشيء هى غايته وأن ما نسميه بالطبيعة هو ما ينتهى إليه تطور الشيء سواء كنا نتحدث عن إنسان أو حصان أو أسرة »(٢) .

ويتضح أن معنى الطبيعة يتخذ عنده تفسيرا علميا مستمدا من علم الحياة فهو لا يفيد معنى الحال التى يكون عليها الشيء فحسب وإنما يفيد أيضا معنى الحال التى يمكن للشيء أن يصير إليها ، إنها تصور دينامى حركى وليست تصورا ثباتيا ، فإذا ما تعلق الأمر بالدولة فإن أرسطو لا يكتفى بالنظر إلى الدولة فى وضعها الثابت وإنما فى نشأتها وفى تطورها وغايتها على نحو ما ينظر عالم الأحياء إلى البذرة فى نموها وتطورها إلى نبتة فشجرة .

ولما كانت غاية الأحياء دائما أن تبلغ فى تطورها الشكل الكامل فقد أصبحت الغاية هى الكمال وهى الخير .

---

(١) انظر فى هذا كتابنا الفلسفة عند اليونان .

(٢) السياسة الكتاب الأول . باب ٢ : ١٢٥١ ب .

نشأة دولة المدينة :

يفسر نشأة المدينة بأنها تقوم نتيجة للعلاقات الطبيعية بين الجنسين بهدف التناسل وبقاء النوع كما يدخل فى قيامها أيضا ارتباط طبيعى آخر يهدف إلى بقاء الذات وهو الارتباط بين السيد والعبد ليتحقق التوازن بين القوة العقلية والقوة الجسدية ، ومن هذين الارتباطين الطبيعيين تتكون الأسرة التى توفر الثروة البشرية والثروة الاقتصادية للمدينة وباجتماع عدد من الأسر تتكون القرية واجتماع هذه القرى تؤلف دولة المدينة وهى التى يتحقق بها كفاية حاجات أفرادها ويمكنها الحياة المستقلة عن غيرها . ويتضح بناء على هذا التفسير أن الدولة تنشأ بالطبيعة شأنها فى ذلك شأن سائر المجتمعات الأخرى التى تكون الدولة غايتها لأن طبيعة كل شىء كما يقول هى غايته .

ومنزلة الدولة من حيث القيمة والصدارة المنطقية تفوق منزلة الفرد والأسرة والقرية ذلك لأن الكل هو دائما فوق الجزء والدليل على ذلك أنه لو فسد الكل فسدت الأجزاء بالضرورة وأن الفرد لا يمكنه أن يكفى نفسه حاجاته وأنه لا يستطيع الحياة بمعزل عن المجتمع أما من لا يعيش فى جماعة أو من يستغنى عن الجماعة فهو إما بهيمة أو هو إله[1] .

ويرسى أرسطو بهذه الآراء أسس النظرية العضوية فى الدولة .

فيمثل الدولة بكيان عضوى يفوق فى قيمته مجرد مجموع أجزائه ولا يكون للأجزاء فيه قيمة خارج الكل على نحو ما لا يكون لأعضاء الجسم قيمة خارج الجسم نفسه لقد ساد هذا التصور العضوى للدولة تاريخ الفكر السياسى ابتداء من أفلاطون واستكمل ملامحه مع أرسطو ثم لعب دورا خطيرا فى فكر من أتوا بعده خاصة مع روسو وبوركه وهيجل .

ويترتب على هذا التصور العضوى للدولة أن تشبه الدولة الجسم الحى الذى يقوم كل جزء فيه بوظيفة معينة لا قيمة لها خارج كيان الجسم وتتفاوت الوظائف بحسب قيمة العضو بالنسبة للكل وبحسب أهمية الوظيفة التى يقوم بها . وهناك فى المجتمع من الأفراد والهيئات من يكونون بالنسبة للمدينة بمثابة القلب و الرأس فلهم بحكم هذه المنزلة من الامتيازات ومن الأهمية ما لا يمكن أن يدانيهم فيه من هم بمثابة الإصبع أو الذراع . والمدينة فضلا عن ذلك لا تصون حياة المواطنين فحسب بل هى النظام الوحيد الذى يكفل لهم حسن الحياة ، إذ أن غاية المدينة هى الحياة الطيبة الصالحة التى يمكن للفرد فى ظلها أن يبلغ كماله ويحقق فضائله ومن ثم يبلغ سعادته . فلا يكفى أن تقوم المدينة بتوفير الوسائل المادية من شق الطرق والمصارف وإنما ينبغى أن تهيئ لمواطنيها طريق الفضيلة وتحقيق العدالة .

ووصف أرسطو للمدينة بأنها موجودة بالطبيعة يفترض معارضته لآراء كثير من السياسيين

---

(١) السياسة كتاب أ ب ٢ .

الذين وصفوا نظام المدينة بأنه نسبى قابل للتغيير والتعديل خاصة فى عصر بدأ يشرق فى أفقه شمس الإمبراطوريات الكبيرة مع فيليب والإسكندر ، ولقد ذهب فعلا بعض السوفسطائيين الذين أرجعوا النظم السياسية والقوانين إلى المواضعات الإنسانية إلى القول بأن نظام الدينة إنما هو نظام مصطنع وأنه موجود بالعرف وعلى رأس هؤلاء السوفسطائيين تراسيماخوس وليقفرون وهم أتباع بروتا جورس القائل بأن الإنسان هو مقياس كل شىء ، وفى مقابل هذه الآراء تمسك أرسطو بنظام المدينة ورأى أنه النظام الأمثل لتحقيق سعادة المجتمع وأفراده ورأى أنه يمكنه أن توجد مجتمعات سياسية أكبر من المدن عن طريق اتحاد مجموعة من المدن ولكنه لم يعتبر مثل هذه المجتمعات طبيعية وإذا وجدت فإنما وجودها من أجل تدعيم بعض العلاقات الاقتصادية أو الحربية ومن أجل ذلك فقد عارض امبراطورية الإسكندر كما عارض نزعته العالمية بل كان يعتبر امبراطوريات الشرق القديم نظما متخلفة لشعوب البرابرة ونتاج حضارات أدنى من الحضارة اليونانية .

إنتاج الثروة :

كان أرسطو هو أول من قدر للاقتصاد السياسى أهميته عندما تساءل كيف تنتج الثروة وكيف توزع فى المجتمع . وبحث فى مصادر الثروه وقادة منهجه الاستقرائى التجريبى إلى البحث فى وسائل تكوين الثروة فذهب غلى التفرقة بين وسائل طبيعية لتكوين الثروة كالصيد والرعى والزراعة بل عد الحرب طريقة طبيعية لصيد الرجال . أما عن الطريق غير الطبيعية لاقتناء الثروة فمنها التجارة ، لذلك فقد رأى أن تظل محدودة بالمقايضة التى تساعد على توفير الحاجات الضرورية للأسرة أما إذا اتسعت التجارة بحيث أصبح غايتها هو اقتناء الثروة من أجل الثروة وتجاوزت حدود الغايات الطبيعية السليمة فإنها تتحول إلى خطر جسيم - يقول إن المقايضة فى أصلها طبيعية وهى مستعملة لدى الشعوب البربرية ولكن عندما عرف النقد واستعمل فيه الحديد والفضة عرف منه تنمية الثروة الذى لا يعرف حدا .

لذلك يفرق أرسطو بين نوعين من تكوين الثروة ، الأول يسميه الاقتصاد oikonomia وهو الثراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفوا به حاجاتهم وهو يزداد بفضل ارتقاء العمل نفسه وزيادته أما النوع الآخر فهو الذى يسميه فن تداول المال - (Krematikè) خريماتيكا - وهو الغنى الناتج من التجارة والربا ، ويضرب مثلا له بطاليس الملطى الذى علم بفضل دراسته للفلك والتنبؤات الجوية أن محصول الزيتون سوف يزداد فى عام من الأعوام فاحتكر ايجار معاصر الزيت واستطاع أن يحصل على ثروة طائلة بما فرضه من إيجار على استخراج زيت الزيتون وهذا نوع من الاحتكار فى التجارة وهو خطر وغير صالح للمجتمع لأن غنى الفرد هنا لا يرتبط بغنى المجتمع ولا يعود على المجتمع بأى فائدة [1] .

والكتاب الثانى يتعرض لنقد نظريات السياسيين أمثال أفلاطون وفالياس وهيبوداموس .

وقد حاول فالياس توزيع الثروة بالمساواة على الجميع فلم ينجح فى محاولته ولم يرض الأغنياء ولا الفقراء ذلك لأن التفاوت فى الثروة ليس هو السبب الوحيد لغضب الناس وثروتهم على الحكم .

أما هيبوداموس الملطى فقد عنى بتخطيط المدن وبحث عن أحسن الحكومات فقدم دستورا لدولة يتكون سكانها من عشرة آلاف مواطن وقسم الدولة – أراضى الدولة – إلى ثلاثة أقسام قسم يصرف على المهام الدينية وقسم يصرف منه على الأعمال العامة وتوزيع ملكية القسم الأخير على الأفراد .

وأهم أنواع النقد التى وجهها أرسطو إلى النظم السياسية لسابقيه هو نقده لأفلاطون .

ولقد تمسك أرسطو دائما بالاعتدال وكان يخشى دائما التطرف فكان عليه دائما شأن المعتدلين المتمسكين بالوسط أن ينتظر الآخرين ليحددوا له غاياتهم ثم يأخذ هو فى مراجعة جمهورية أفلاطون فوجده قد حدد غاية مدينته المثالية فى أمر واحد هو تمام اتحادها . ولكنه اعترض على افتراض مثل هذه الوحدة وعلى أن تكون هذه الوحدة التامة الكاملة غاية الدولة : ذلك لأن المدينة وإن كانت ذات وحدة ، إلا ن وحدتها مركبة من وحدات أخرى أصغر منها . انها كثرة متنوعة . ورأى أرسطو أن أفلاطون قد انتهى نتيجة لهذا الخطأ إلى القول بشيوعية الحكام وهى فكرة تتجاهل طبيعة الناس على ما هم عليه فى الواقع لأنها تغالى فى مطالبتهم بالتمسك بالايثار فى حين أن الأنانية طبيعية فى البشر والملكية الخاصة ليست شرا أو سببا للمنازعات بل هى مصدر لكثير من الفضائل وكذلك الحال بالنسبة للحياة فى أسرة فهذا أمر طبيعى أيضا وحب الأبناء طبيعى فى الإنسان ومعنى الحكم على طبيعة الحكام بالشيوعية هو مطالبتهم بالتخلى عن سعادتهم من أجل سعادة المجموع . ولكن كيف لهؤلاء الأشقياء أن يوفروا السعادة للغير ، إن الأكثر احتمالا أنهم سوف يشقون الجميع . كذلك راجع أرسطو موقف أفلاطون من الطبقة الثالثة التى استبعدها من الحكم وهى طبقة المنتجين ووقف موقفا معتدلا بالنسبة لها فاستبعد امتياز الفلاسفة ورأى أن الدولة المثلى لابد أن تجمع بين الطرفين .. المتناقضين من أطراف المجتمع . إنها الدولة التى يكون دستورها وسطا بين حكم الأغنياء والفقراء أو بين الأرستقراطية والديمقراطية .

والباب الثالث من كتاب السياسة يتحدث عن تعريف المواطن ويتساءل هل فضيلة المواطن الصالح هى نفسها فضيلة الرجل الصالح ويرى أن تعريف المواطن غير متفق عليه فى كل مكان فقد يكون مواطنا فى حكومة ديمقراطية ولكنه لا يصلح لصفة المواطنة فى حكومة الأوليجارشية لأن بعض المدن قد تجعل صفة المواطنة مترتبة على محل الإقامة أو على الانحدار من أسلاف مواطنين . ولكن هذه الشروط لا تكفى فى رأى أرسطو وإنما خص المواطن بشرط الكفاءة

---

(٤) السياسة الكتاب الأول باب ١١ .

على تحمل مسئوليات القيام بالمشاركة فى الحياة السياسية العامة كعضوية الجمعية الشعبية أو وظائف القضاء فى المحاكم ، التى ينطبق على من لهم الحق فى ذلك حتى وأن لم يكونوا يشاركون بالفعل ، وهؤلاء يكونون قاعدة كبيرة فى المدن الديمقراطية أو قد تضيق دائرتهم فى ظل النظم الأوليجارشية كاسبرطة وقرطاجنة إذ تقتصر هذه المهام على عدد قليل من الناس .

ويثير أرسطو مشكلة حين يتسائل هل يكون الإنسان بوصفه إنسانا شيئا مختلفا عن المواطن ، بمعنى آخر هل يمكن لفضيلة الإنسان بوصفه إنسانا أن تتحد بفضيلة المواطن فيرى أنه بالنسبة للمواطن العادى لا يشترط أن يكون الإنسان الصالح مواطنا صالحا ولكن بالنسبة للحاكم يشترط أن يكون الحاكم الصالح مواطنا صالحا .

وكما عنى بتعريف المواطن الصالح فإنه يحاول أن يعرف ما هو الحكم الصالح فيبحث فى أنواع الحكم المختلفة وأسباب الاختلاف فيما بينها ويعرف نظام الحكم بأنه تنظيم (Texis) لأعلى مهام المدينة وهذه المهام إما أن يتولاها الشعب فتسمى ديمقراطية أو قلة فتكون أرستقراطية أو فردا فتكون ملكية . ويمكن المفاضلة بين أنواع الحكم على أساس البحث عن الغاية التى يتجه إليها نظام الحكم هل هو لفائدة المجموع أو لفائدة الحاكم فإن كان لفائدة المجموع فهو حكم صالح أما إن كان لفائدة الحاكم فهو فاسد . فهو يرجع فى تفضيله لحكم على حكم على أساس من فلسفته العضوية التى ترى أن صالح الكل ينبغى أن يتقدم دائما على صالح الأجزاء .

وعلى هذا الأساس تسمى الحكومات الصالحة ملكية أو أرستقراطية أو بوليتيا أى الديمقراطية المعتدلة أما الفاسدة فهى الطغيان والأوليجارشية والديماجوجية أى الديمقراطية الفاسدة ولا يختار أرسطو حكما معينا ليكون أصلح هذه الحكومات لأن لكل منها حسناته وسيئاته وكل منها يصلح لظروف معينة . ولكنه لما كان يرى أن خير الأمور دائما هو الوسط فإنه يفضل حكم الأكثرية الصالحة لأن رأى الأكثرية خير من رأى الأقلية والفساد يصيب الفرد أسرع مما يصيب الكثرة لذلك فقد انتهى إلى دستور وسط بين الأرستقراطية والديمقراطية هو الذى يسمى بالبوليتيا . وأهم ما يتميز به هذا النظام أنه يولى الحكم للطبقة المتوسطة فيتفادى حكم الأغنياء والفقراء على السواء وهذا التوسط يكسب الدولة الفضيلة وهى بدورها وسط بين رذيلتين . ويثير أرسطو مشكلة هل تتغير المدينة إذا تغير نظام الحكم ؟ فيقول إن المدينة تتغير فعلا كما تتغير الجوقة فى الكورس التراجيدى إلى كورس كوميدى . وإن ظل الأفراد هم ويرى أن البوليتيا تفسد إذا تركزت الثروة من الأغنياء يرفضون اشتراك غيرهم معهم فى الحكم أو عندما تميل على الطرف الآخر وهو الديمقراطية المتطرفة .

وأسوأ أنواع الديمقراطية هى الديمقراطية التى يتولى القيادة فيها كل من هب ودب وتصبح فيها إرادة العامة فوق القانون . وأسوأ أنواع الأوليجارشية حين تصبح المناصب فيها وراثية

ولا يخضع الأغنياء فيها للقانون أما الطغيان فله أشكال مختلفة فهناك الطغيان المعروف لدى البرابرة والطغيان الانتخابى الذى يكون برضاء الشعب ، ثم أسوأ أنواع الطغيان هو الذى لا يخضع للقانون ولا لإرادة الشعب .

وأساس التمييز بين الأوليجارشية والديمقراطية يرجع فى رأى أرسطو إلى اختلاف تصورات العدالة ، فبينما يذهب الديمقراطيون إلى أن الناس جميعا متساوون بالطبيعة فإن لهم بالتالى نفس الحقوق السياسية يذهب الأوليجارشيون إلى أن هذه الحقوق ينبغى أن تتناسب مع مقدار ثرواتهم ومن ثم فاختلاف تصورات العدالة تعكس مصالح كل طبقة من الطبقات . ولذلك فإنه يختار أن تتناسب الحقوق السياسية ومقدار ما يسهم به الفرد من خير يقدمه للدولة .

وقد امتازت دولة أرسطو بأنها قد انصفت رأى الكثرة ولم تغفل رأى الفئة ذات الخبرة ، فلو كانت النخبة الممتازة فى الخبرة أقدر على تنفيذ السياسة إلا أنها ليست صاحبة الرأى المطلق ، لأن الأكثرية صاحبة المصلحة هى الأقدر على تقدير سياسة النخبة الممتازة ، ولقد استطاع أرسطو أن أن يوضح رأيه فى فضل الديمقراطية فى هذه النقطة بتشبيه لخصه بقوله :

« إن هناك من الفنون ما لا يمكن الرجوع فى تقييم آثارها إلى الفنانين أنفسهم ذلك لأن الذى يستخدم الشىء هو صاحب الحكم الأفضل عليه ، فحكم ساكن البيت أفضل من حكم البناء ، بل أن الضيف أقدر على الحكم على الوليمة من الطاهى .. » .

وكان الحاكم العادل عند أرسطو هو من يهدف إلى تحقيق الصالح العام وليس صالح فرد أو جماعة ومن يحترم القرارات العامة ولا يلجأ إلى القرارات التعسفية وأن يكون مقبولا من الرعية ليس مفروضا عليها بالقوة . وقد كان أرسطو على وعى كاف بأن أحد هذه الأركان قد يغيب من الحكومة ويتوفر فى بعضها إذ قد يعمل طاغية ولكن للصالح العام ، وقد تكون حكومة قانونية ولكن تعمل لصالح طبقة ، لذلك فقد وثق أرسطو فى الحكمة الجماعية ورأى أنها أفضل وأحسن من حكمة الأفراد ، بل لقد ذهب إلى القول بأن الذوق العام هو أفضل مقياس لتقدير الجمال فى الفنون وأحسن بكثير من رأى النقاد .

اقتنع أرسطو بأن خير ضمانات الحكم العادل هو احترام القوانين . والقوانين عنده ليست ثمرة عبقرية الفلاسفة بل هو ثمرة التجربة . ووصف حكم القانون أو حكم الحاكم الدستورى على الرعية بأنه يختلف عن حكم السيد على عبيده ذلك لأن العبيد هم من طبيعة أدنى وهم آلات حية لخدمة السادة . كذلك يختلف حكم الحاكم الدستورى عن حكم الأب على أزواجه وأبنائه وذلك لاختلاف طبيعة الدولة عن نظام الأسرة ، فالدولة مجتمع لأفراد متساويين هدفها أفضل نظام للحياة وليس الأمر كذلك فى الأسرة حيث تختلف طبيعة النساء والأطفال عن طبيعة الرجال ويعترض أرسطو على رأى أفلاطون فى اعتبار القانون بديلا لحكم الأفاضل ، فالقانون عنده هو رمز للعقل والأفضل أن تحكم الدولة بأفضل القوانين بدلا من أن تحكم بوساطة أفضل الناس .

لم يكن أرسطو أقل عناية من سابقيه بتقديم صورة واضحة للحياة المثالية والمدينة الفاضلة .

أما الحياة المثالية فقد سبق لأفلاطون أن حددها فى قيام كل فرد بما خصته الطبيعة به من قدرات بحيث ينصرف المنتج إلى العمل الإنتاجي ، والحارس الجندى إلى الإعداد العسكرى ، والحاكم إلى الحكومة التى يوجه بها الدولة . وعلى أساس هذا التخصص تتحقق العدالة وينتج عنها السعادة التى تنعم بها الدولة .

ولم يختلف أرسطو عن أفلاطون فى تصوره لهذا التمييز الطبقى بين الطبقات والوظائف المقررة لها بل لقد مضى فى هذا الطريق إلى حد تقديس ما يترتب على هذه النظريات من تكريس هذا التمييز الطبقى بحيث أنزل العمل اليدوى إلى أدنى مستوى وارتفع بالحياة النظرية والتأمل إلى أرفع المستويات ، بل أن آراءه التى ذكرها فى التمييز بين الطبقات على أساس نوعية الأعمال التى تقوم بها تكاد تتناقض ولا تتسق مع ما سبق أن دعا إليه من وجوب احترام رأى الأكثرية وما كان قد وثق فيه من الحكمة التى ذكرها عندما كان بصدد اختيار أفضل الحكومات .

ويكفى لبيان غلوه فى المثالية أن نراجع أراءه فى الرق وفى الحياة المثالية التى ينبغى أن تكون غايتها تربية المواطن الحر – وقد ارتبط رأيه في الرق برأيه فى الحياة المثالية ذلك لأن أول شروط هذه الحياة هى التحرر من العمل اليدوى لأنه عمل يحط من شأن صاحبه بل يشوه جسمه ويفسد روحه . يقول إن الفراغ يؤتينا اللذة والسعادة وليست هذه الأشياء من نصيب الذين يعملون بل هى للذين يعيشون عيش الفراغ[1] وارتباط المواطن بعمل يدر عليه أجرا هو أمر يحط من كرامة الرجل الحر ، حتى الفنون الجميلة لا ينبغى – الارتزاق من ممارستها بل تطلب لذاتها .

ويتخذ النظر العقلى والتأمل عند أرسطو مكانة تختلف عن المكانة التى كان عليها فى فلسفة أفلاطون ذلك أن أفلاطون حين طالب حكام المدينة بمزاولة الفكر الفلسفى وتأمل حقائق المثل فإنما كان هذا عملا يسير جنبا مع قيامهم بالأعمال الإدارية فى المدينة وكأن هذا شرطا تمليه السياسة والصالح العام والتأمل لا يلغى العمل عند أفلاطون . يقول فى الجمهورية :

« حقا يا اديمانتوس ، إن من أخذ نفسه بالنظر إلى هذه الموجودات الحقة لن يرغب فى النظر هنا إلى الأرض وإلى حياة الناس .. ولكن أتعتقد أن محاكاة الوجود الذى نبتهج بصحبته مستحيلة ؟ كلا بل مستحيل عدم محاكاته ، ... وإذن فسوف يحاول الفيلسوف أن يعدل من أحوال الناس ويغيرها كما يعدل من حياته الخاصة وفقا لما سبق أن رآه فى عالم المثل ومن ثم يرسمها من جديد على النحو الذى يرضى الآلهة »[2] .

وحين يسأل اديمانتوس لماذا يجب على الفيلسوف أن ينزل مرة أخرى ليلقى العذاب على

---

(١) السياسة الكتاب ٨ فصل ٣ – ١٣٣٨ .

(٢) الجمهورية ٦– ٥٠٠ ، ٥٠١ .

الأرض بين باقى الناس بعد أن تمت له السعادة والبهجة بمعاينة عالم المثل يجيبه سقراط بأن الغاية ليست سعادة فئة من الناس دون الآخرين . إن غاية الفيلسوف ليست سعادته بل سعادة المدينة بأسرها .

وهنا تختلف وظيفة التأمل عند أفلاطون عنها عند أرسطو فالتأمل عند أفلاطون يخدم وظيفة الحكم والصالح فى حين يظل عند أرسطو سعادة فردية .

وقد ترتب على هذا المثل الأعلى لحياة التأمل النظرى أن اتجهت التربية عند أرسطو إلى توجيه المواطن نحو هذه الغاية وهى التفرغ لحياة النظر العقلى . إنها تتلخص فى حسن استخدام المواطن الحر لفراغه ، وخير ما يملاء به فراغه هو طلب المعرفة لذاتها .

وقد رأى أن تتولى الدولة مهمة التربية ذلك لأن الدولة هى التى تشكل المواطن بحسب المثل الأعلى الذى تتطلبه ذلك لأن أخلاق الأفراد وعاداتهم فى كل مدينة هى الكفيلة بقوام الدولة . ويتفق أرسطو مع أفلاطون فى ضرورة البدء بالتربية من سن مبكرة ويرى أن توجه التربية فى بادئ الأمر إلى العناية بالجسم وبواسطة التربية الرياضية إلى تهذيب الغرائز والعادات الأخلاقية ثم تتجه إلى تنمية القدرات العقلية لذلك يوصى بانتقاء القصص والفنون التى تثبت النشىء على الفضائل ويقول إن العناية بالجسم ينبغى أن تسبق العناية بالنفس وتهذيب الغرائز والشهوات يسبق إصلاح العقل لأن العناية بالبدن هو من أجل العناية بالنفس[١] .

ويتناول أرسطو بالدراسة عنصر السكان فى دولته المثالية فيتحدث عن طبيعة الشعوب المختلفة فيصف سكان البلاد الشمالية بالشجاعة ويقول لكن افتقارهم إلى سرعة الفهم واتقان الفنون الجميلة جعلهم لا يصلحون إلا للتغلب على جيرانهم أما لآسيويون فهم يتصفون بسرعة الفهم واتقان الفنون ولكى تنقصهم الشجاعة فيقعون فى الأسر ويتعرضون للعبودية أما الإغريق فهم بالطبيعة أحرار وهم قادرون على حكم العالم إذا ما وفقوا إلى السياسة الصالحة[٢] .

ولكى يكفل لمدينته المثالية الاستقرار يشترط مجموعة شروط من أهمها أن تظل ذات حجم محدود بحيث تكون وحدة قائمة بذاتها مستقلة بنفسها وتكفى حاجاتها فلا تعتمد فى اقتصادها على التجارة الخارجية الواسعة ويحدد حجم السكان بحيث لا ينقصوا ولا يزيدوا عن الحد الذى يسمح بكفاية حاجتها من الثروة البشرية والذى يسمح بمراقبتهم وحفظ النظام ، لذلك فهو يبيح الإجهاض وإعدام المشوهين .

ويعنى أرسطو بالبحث فى الثورات وأسباب قيامها فى الدول المختلفة والحكومات الديمقراطية والأوليجارشية ويرى أن السبب الرئيسى لقيام الثورات هو اختلاف آراء الناس فى العدالة ، فالبعض يظن أنه إذا تساووا فى شىء فينبغى بالتالى أن يتساووا فى كل شىء والبعض

---

(١) انظر الكتاب الثامن فصل ٣ .
(٢) الكتاب السابع فصل ٧ .

الآخر يظن أنه إذا اختلف الناس فى شىء فإنهم يختلفون فى كل شىء ومن هنا يظهر التعارض بين رأى الديمقراطية والأوليجارشية .

وتقوم الثورة عادة إذا ما أحست الأغلبية بظلم من الأقلية ، أو إذا أحست الأقلية بإهانة إذا عوملت من الكثرة على أنهم مساوون لها . ويرى أرسطو أن لكل نظام ظروف تتطلبه فإذا كانت الأقلية الممتازة لها تراث من التقاليد فى خدمة البلاد يكون حكمها حسنا أما إن كانت طبقة من الأغنياء الانتهازيين ليس لهم تراث من الماضى ولا من التقاليد ومحتقرين من العامة فلا قيمة لها إذن .

الفصل الثالث

الفلسفة السياسية فى الإسلام

جاء الإسلام فوجد العرب الذين كانوا متفرقين قبائل وعصبيات وكون منهم أمة واحدة قوية متماسكة وأسس لهم دولة اتسعت حدودها تضم أجناسا شتى ، وممالك وامبراطوريات كان لها شأو بعيد فى الحضارة والمدنية القديمة . ووجد المسلمون فى الكتاب الكريم والسُنّة أهم أركان التشريع الذى ساروا عليه فى تنظيم مجتمعهم وتسيير دفة أمورهم . من هنا لم يفصل الإسلام بين الدين والدنيا ولم يأخذ بما أخذت به العصور الوسطى المسيحية من التفرقة بين سلطة الكنيسة وسلطة البابا أو سلطة الصليب والسيف .

لذلك لم يكن للفيلسوف الإسلامي الذى يحاول البحث فى نظام مجتمعه السياسى أن يغفل الشريعة وأحكامها ، وكان لابد أن يتأثر الفكر الفلسفى السياسى بما توصل إليه فقهاء الإسلام ومتكلموه الذين عكفوا على تفسير العقيدة ، واستنبطوا الأحكام والقواعد العلمية لنظام الدولة وحياة المجتمع مستنيرين فى كل ذلك بكتاب الله وسنة رسوله أو ما توصل إليه الصحابة والفقهاء من نتائج استخلصوها بالاجتهاد بالرأى أو القياس ، ولقد دارت أكثر هذه الدراسات حول البحث فى الخلافة والإمامة وأصولها الشرعية كما بحثوا فى الألقاب الثلاثة التى كان يدعى بها أمير الدولة فى الإسلام : خليفة وإمام وأمير المؤمنين ، وكانت الإمامة فى رأى الشيعة أفضل من الخلافة ذلك لأنها أكمل ، فالإمام عندهم لا يعنى إلا صاحب العصمة الشرعى فهو بلغة القانون الحديث حاكم بحكم الشرع "Dejure" سواء كان متوليا السلطة بالفعل أم لا ، أما لقب الخليفة فإنما يدل على صاحب السلطة الواقعية الفعلية ، وقد يكون غير ذى حق أو هو بالتعبير الحديث بحكم الواقع . "De Facto"

كذلك عنوا بالبحث فيما أسفرت عنه التجربة التاريخية من نظم وتقاليد سياسية ، ومن أهمها فكرة البيعة إذ لا يتولى الحاكم إلا برضاء المحكومين وما دعا إليه الإسلام من مبادئ مثل مبدأ الشورى ، يقول تعالى : وأمرهم شورى بينهم وشاورهم فى الأمر ، كما عنوا بالبحث فى نظم الوزارة وشروطها والولاية والقضاء ومن ذلك كتاب الأحكام السلطانية للماوردى[1] .

وبالإضافة إلى تفكير الفقهاء ، وعلماء الدين كانت هناك أيضا مصادر تستمد منها الفلسفة السياسية فى الإسلام مثل التفكير العملى الذى سار عليه الأمراء والوزراء ، أو وصايا الحكماء

---

(١) هو أبو الحسن بن محمد بن حبيب البصرىّ البغدادى الشهير بالماوردى فقهاء الشافعية ولد عام ١٩٧٤ وتوفى عام ١٠٨٥ م ، ومن أهم مؤلفاته قوانين الوزارة وسياسة الملك ، وأدب الوزير .

والأدباء ومن ذلك كتاب أخلاق الملوك المنسوب للجاحظ ، وسراج الملوك لأبى بكر الطرطوشى ، وكتاب كليلة ودمنة الذى ترجمه ابن المقفع عن الفارسية ، وكتاب سياسة نامة لنظام الملك كبير وزراء السلاجقة فى نهاية الدولة العباسية ، ووصايا فى أخلاق الملوك مثل أخلاق ناصرى لنصير الدين الطوسى ، وفى كتاب عيون الأخبار فصل عن السلطان جمع فيه ابن قتيبة الدنيورى الكثير من الأحداث والأقوال التى تنسب لرجال السياسة والحكم .

وتأثر الفكر السياسى الإسلامى بالتراث اليونانى واضح كل الوضوح ، وكان أعظم تأثرهم بفلسفة أفلاطون حيث كانت غايته السياسة عندهم هى تحقيق السعادة فى الدنيا وفى الآخرة على نحو ما ذكر الفارابى فألف مؤلفيه تحصيل السعادة ، والتنبيه على سبيل السعادة وقد وجدوا فى مؤلفات أفلاطون السياسية ، المجهورية والقوانين ، كما وجدوا فى كتب الأخلاق النيقوماخية ما يحقق هذه السعادة فارتبطت الأخلاق بالسياسة كما رتبطت بالشريعة وبما نص عليه الوحى . وأفصحت الفلسفة السياسية فى الإسلام عن أهمية النبوة فى توجيه أمور المجتمع وسياسة البشر وعملوا على التوفيق بين ما يدعو إليه الدين وما تدعو إليه الفلسفة . ومن هنا كانت الغاية من العقل والوحى واحدة ، وعملوا على التوفيق بين الفلسفة والشريعة على نحو ما نجد عند ابن رشد .

لقد اقتضت هذه القضية من فلاسفة الإسلام أن يتعرضوا لتفسير النبوة[1] ليوضحوا حقيقة المعرفة التى يصل إليها الأنبياء ، ونوعها ودور النبوة فى ارشاد الناس إلى الحقيقة وتقويم نفوسهم ، وذهبوا إلى أن معرفة النبى تتم باتصال النبى بالعقل الفعال عن طريق المخيلة أو بحركة العقل الإنسانى إلى دائرة المعرفة الملائكية وإعادة صياغتها بطريقة الصور المحاكيات لكى يفهمها العامة . وبناء على ذلك فقد صنف الفلاسفة الناس بحسب الطرق المناسبة لهم فى المعرفة إلى ثلاثة أصناف لأن ثمة صنفا من الناس وسيلته هى البرهان demonstration وهؤلاء هم الفلاسفة ، وثمة صنف يعتمد على المعرفة الجدلية والآراء الشائعة dialectial reasoning أما عامة الناس فسبيلهم هو الإقناع الخطابى . ولقد اتبعوا أرسطو فى هذا التصنيف وأمكن لهم على أساسه التمييز بين طبقات المجتمع وعلى أساس هذا التفسير أمكن أن يحددوا للفيلسوف الإطار والأسلوب الذى يخاطب به جمهوره إذ لا يمكن بناء على هذا التمييز الاستعاضة عن الشريعة بالفلسفة لاختلاف المخاطبين ولأن الدين بما اشتمل عليه من صور ، وتشبيهات ، ومحاكيات أقدر على إقناع عامة الناس ، ولأن العلوم الشرعية ، ويسميها ابن خلدون العلوم النقلية ، أو العلوم الوضعية خاصة بكل

---

(١) انظر د . إبراهيم بيومى مدكور – فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، نظرية النبوة ص ٨١ . طبعة عيسى الحلبى سنة ١٩٤٧ .

ملة كما يقول ابن خلدون[1] ولا مجال فيها للعقل إلا فى الحاقه الفروع من مسائلها بالأصول وأصلها هو الشرعيات وعلوم اللسان العربى ، فى حين أن العلوم العقلية أو الفلسفية التى تستند إلى العقل فهى غير مختصة بملة بل يوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم وهى موجودة فى الإنسان منذ كان عمران الخليقة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة ، وهى مشتملة على أربعة علوم الأول علم المنطق ، والثانى العلم الطبيعى ، والثالث العلم الإلهى ، وعلوم التعاليم .

على ضوء هذه الأسس قامت الفلسفة السياسية فى الإسلام ، ويمكن لنا أن نتخذ نموذجين لتوضيح ذلك عند الفارابى ، وهو على رأس من تمثلوا تراث اليونان ، وله شرح مختصر على نواميس أفلاطون ، وعند ابن خلدون خاتمة العبقريات الإسلامية وأعظم من جمع بين تراث الفلاسفة ومبادئ الإسلام .

(١) انظر مقدمة ابن خلدون الباب السادس فصل ١٤ ، وفصل ١٢ .

الفارابى

الفارابى (حول ٨٧٠ – ٩٥٠) :

تعادل منزلة الفارابى منزلة أفلاطون عند اليونان إذ قدم أهم محاولة للتوفيق بين الفلسفة وبين ما ينبغى أن تكون عليه الحياة السياسية والدينية لكى تتحقق السعادة والحياة الصالحة الكاملة للبشر .

وقد أوتى الفارابى فى حياته حظا وافرا من التكريم وكان على قرب من ساسة عصره فقد اتصل بسيف الدولة الحمدانى الذى كرمه وقربه – غير أن ميوله الفلسفية جعلته ميالا للحياة المنعزلة والانصراف إلى الفكر والتأمل ومن أهم مؤلفاته فى مجال الفلسفة السياسية : السياسة المدنية وتحصيل السعادة ، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة . وقد عنى فى هذا الكتاب الأخير بالبحث فى الصفات الواجب توافرها فى الحاكم كما عنى أيضا بتصوير المدينة الفاضلة والفرق بينهما وبين الصور الأخرى الأدنى منها فى الفضيلة .

ويتفق الفارابى مع أفلاطون كثيرا إذا ما قارنا بين كتاب القوانين لأفلاطون وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، فكلاهما يبدأ فلسفته السياسية من قضية أساسية هى تأكيد وجود الله والعناية الإلهية ، فقد عارض أفلاطون فى كتاب القوانين كل مذاهب الإلحاد وانتهى إلى أن النفس الكلية سابقة على وجود المادة . وكذلك يبدأ كتاب آراء أهل المدينة الفاصلة بالبحث فى الموجود الأول وبيان صفاته وأنه لا شريك له ولا ضد له ونفى النقص عنه ونفى الشرك والضد عنه وأنه حق وحى وفى تعظيمه ثم فى أنه العلة فى صدور جميع الموجودات عنه ويلى ذلك البحث فى الموجودات الصادرة عنه وهى أولا العقول التسعة المحركة للأفلاك السماوية والعقل الفعال ، العقل الأول المحرك للسماء الأولى والعقل الثانى المحرك لكرة الكواكب الثابتة والعقل الثالث المحرك لكرة زحل والعقل الرابع المحرك لكرة المشترى والعقل الخامس المحرك للمريخ والعقل السادس المحرك للشمس والعقل السابع المحرك للزهرة والثامن المحرك لعطارد والتاسع المحرك للقمر ، ثم العقل الفعال المنظم لهذا الكون الأرضى ، ثم مرتبة النفس الإنسانية ثم مبدأى الهيولى والصورة بهذا يؤكد الفارابى هذا الاتجاه الدينى فى السياسة وهو الذى يحاول أن يقدم تنظيما للكون والمجتمع يطابق تصوراته الدينية .

كما يتضح أثر أفلاطون عليه من حيث تصوره للسياسة فى مدينته – على نحو ما كان سائدا ببلاد اليونان .

أما الموجودات المادية فى هذا العالم فهى عالم الأجسام الحية والمعادن والعناصر الأربعة . ولننظر فى أهم ملامح فلسفته السياسية وفى رأيه فى الحاكم والمدينة .

(أ) نظرية الحاكم الفيلسوف – والنبي –

إن النظام الفاضل هو النظام الذى يبلغ الناس فى ظله السعادة والكمال ولا يمكن أن تتم لهم السعادة والكمال إلا بكمال القوة العاقلة فيهم ، ولذلك يعنى الفارابى بالبحث فى القوة الناطقة فى الإنسان وكيف تعقل – فيقسم العقل إلى عقل هيولانى أى يعقل بالقوة ثم يصير إلى عقل بالفعل (و مستفاد) بفضل قوة عاقلة يشبهها بالضوء الذى تعطيه الشمس للبصر فبه تصير المعقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل . ومثل هذا العقل المفارق شبيه بفعل الشمس فى البصر – ولذلك يسمى بالعقل الفعال ومرتبته فى الأشياء المفارقة كما يقول المرتبة العاشرة . والمعقولات التى يعقلها العقل البشرى أنواع منها أوائل الهندسة العملية وأوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان وأوائل يعلم بها أحوال الموجودات .

ولا يتم كمال الإنسان وسعادته إلا باستكمال قواه العقلية ولا يصل إلى كمال هذه القوة العقلية إلا نخبة ممتازة من الناس . وقد تبلغ القوة المتخيلة فى بعض الناس نهاية الكمال فيتقبل فى يقظته عن العقل الفعال الحقائق الجزئية الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها عن المحسوسات .

وهذه هى أكمل مراتب القوة المتخيلة وهى قوة التنبؤ التى توهب للأنبياء وإذا حصل ذلك فى كلا جزئى قوته الناطقة وهى النظرية والعملية ثم فى قوته المتخيلة كان هذا الإنسان الذى يوحى إليه . والله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال ويفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا متعقلا على التمام ومما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو آت... وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة (آراء أهل المدينة ص ٨٦) .

يليه من يرى بعض المعقولات فى يقظته وبعضها فى نومه ودون هذا من يرى هذا فى نومه فقط .

والناس يتفاضلون حسب هذه القوة . ويعرف الحاكم بأنه القادر على الاتصال بالعقل الفعال (سواء بالعقل أو بالمخيلة) والحاكم مطلق السلطة فى التصرف فى أمور الدولة بحسب علمه ولا يجب أن يحدد من سلطته شخص أو قانون لأنه مصدر كل تشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة . وعندما يستعمل الحاكم قوته المتخيلة فى الاتصال بالعقل بالفعال يصبح نبيًا يتنبأ ، عرّافا بما سوف يقع فى المستقبل وما قد حدث . أما إن اتصل بواسطة عقله النظرى فإنه يسمى حكيما أو فيلسوفا .

فالحاكم الفيلسوف والنبى كلهم فى مستوى واحد والنظام الذى يتوفر بوجود هذا الحاكم هو خير النظم وأفضلها .

ويصف هذا الحاكم بأنه إنسان قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل قد استكملت قوته

المتخيلة بالطبع غاية الكمال .. وتكون معدة بالطبع لتقبل ، إما فى وقت اليقظة أو فى المنام ، أفعال الجزئيات ، فهو يشترط فى الحاكم أن يجمع إلى صفات الفلاسفة صفات الأنبياء أى يتحتم على الفيلسوف أن يستكمل قوته الخيالية ، وذلك لأنه عن طريق هذه القوة يستطيع أن يقدم للناس معرفته العقلية فى صور محسوسة ورموز ليعتقد بها العامة ويستخدم فى هذه العملية قدرته المتخيلة . أما الذى الذى يتلقى العلم عن طريق المخيلة يقارن ويقوم معرفته وفقا للمبادئ والقوانين العقلية لأن الحاكم الفيلسوف يستطيع أن يقنع بالعقل القلة من المفكرين الذين يفهمون .

ويفرد فصلا كاملا فى القول فى خصال رئيس المدينة الفاضلة . فيقول هذا هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان ، هو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة . ولا يمكن أن تصير هذه هى الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها ومنها أن يكون تام الأعضاء ، جيد الفهم ، والتصور لما يقال ، جيد الحفظ لما يسمع جيد الفطنة ذكيا حسن العبادة محبا للعلم غير شره فى المأكول والمشروب محبا للصدق محبا للكرامة وأن يكون الدرهم والدينار وأعراض الدنيا هينة عنده ، محبا للعدل . ومبغضا للجوْر .

وله من الصفات المكتسبة بالإضافة إلى الفلسفة والنبوة وهذه الصفات الأخلاقية الفطرية يشترط له من الصفات المكتسبة التضلع فى الفقه والقدرة على مباشرة أعمال الحرب . ذلك أن الفارابى قد اختلف عن أفلاطون وأرسطو إذ تصور إمكانية قيام دولة تضم المجتمع الإنسانى كله وأجاز الحرب المقدسة لنشر رسالة الإسلام على الأرض فلم يكتف بتبرير الحرب الدفاعية وهو يستعمل كلمة الجهاد فى كتاب الفصول المدنية الذى يعد تلخيصا للقوانين .

وقد يحدث ألاّ تجتمع الفلسفة والنبوة فى الحاكم لأن ذلك أيضًا نادر جدا ولكن يرى الفارابى (أنه يمكن للمدينة الفاضلة أن تستمر فى الوجود إذا لم يوجد نبى ولكن بشرط أن يوجد الفيلسوف وأن يكون ضليعا فى الفقه فيحل محل النبى) .

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ووجد اثنان أحدهما حكيم والثانى فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين فى هذه المدينة ، فإذا تفرقت هذه فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد كانوا هم مع الحكيم الرؤساء الأفاضل . غير أنه يجعل للحكمة الصدارة فيقول إن لم توجد الحكمة بقيت المدينة بلا ملك وتعرضت المدينة للهلاك فغياب الفلسفة من المدينة الفاضلة يقضى على وجودها .

(ب) تصنيف المدن :

هذا عن صفات الحاكم أما عن المجتمعات الإنسانية أو المدن :

فيبدأ الفارابى فى تأكيد حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون ، فالإنسان بطبعه اجتماعى وهو لا يبلغ كمالاته إلا عند وجوده فى مجتمع – وكلما كثرت أشخاص الإنسان تكونت المجتمعات العظمى والوسطى والصغرى .

فالعظمى هى اجتماع المعمورة كلها والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة . فالعالم مقسم إلى أمم لكل أمة طبيعة مختلفة ولغة مختلفة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة . وهذه الاختلافات الطبيعية ترجع إلى أسباب جغرافية ، وهناك من المجتمعات غير الكاملة أهل القرية وأهل المحلة وأهل السكة وأهل المنزل ، فالسكة جزء القرية ، وهذه كلها نسميها مجتمعات غير كاملة لا يبلغ فيها الإنسان كل احتياجاته .

واجتماع أهل المعمورة فى مجتمع إنسانى واحد فكرة مستمدة من صميم تعاليم الإسلام لم يأخذ بها فلاسفة اليونان ، غير أن الفارابى لا يعنى بالحديث إلا عن مجتمع المدينة ، فهى المجتمع السياسى الذى تحكمه شرائع وقوانين سليمة وهى أشبه بالجسم الإنسانى لكل عضو فيه وظيفة خاصة تخدم الكل ، فإذ قام كل عضو بعمله على الوجه الأكمل صار الجسم فى مجموعه صحيحًا .

غير أن العضو الرئيس هو للرئيس فيها الذى يقوم فيها مقام القلب ، غير أنه من المدن ما يعد صالحا ومنها ما يعد ضالا . أما المدن الصالحة فهى التى لم تصل إلى المعرفة بالوجود الإلهى الطبيعى أو عن السعادة أو عن الكمال .

ثانيا : النظم التى بلغتها هذه المعرفة ولكنها لا تسلك تبعا لهذه المعرفة وهى المدن الظالمة أو الفاسقة ثم النظم المضللة والضارة وهى النظم التى يصلها علم أو آراء غير صحيحة وأهلها يظنون أنهم يتلقون الإلهام غير أنهم مخدوعون .

وهذه النظم كلها هى مضادات المدينة الفاضلة ذلك لأنه ينقصها المبدأ الموجه والمعرفة الحقيقية أو الفضيلة الحقيقية الموصلة للسعادة .

يقول[1] والمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة . والمدينة الجاهلية هى التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . وإنما عرضوا من الخيرات بعض هذه التى هى مظنونة فى الظاهر أنها خيرات من التى نظن أنها هى الغايات فى الحياة وهى سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات وهى تنقسم إلى جماعة مدن :

المدينة الضرورية وهى التى قصد أهلها الانتصار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح .

والمدينة البدالة هى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولا ينتقوا باليسار فى شىء آخر على أن اليسار هو الغلبة فى الحياة .

والمدينة الضالة هى التى لا تعرف الخيرات الحقيقية ، وتظن سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات هى الخيرات ، فيمكن لكل هذه الأشياء أن تكون سعادة عند أهل الجاهلية .

---

(١) فصل فى مضادات المدينة الفاضلة ص ٩٠ .

والمدينة البدالة هى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار ولا ينتفعوا باليسار فى شيء آخر ، أما المدينة المتبدلةفيعرفها أيضا بأنها التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها غير أنها تبدلت واستحالت أفعالها إلى غير ذلك . أما مدينة الخسة أو الشقوةفهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب .

ومدينة الكرامةهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم ممجدين معظمين بالقول والفعل ذوى مخافة وبهاء . ومدينة التغلب قريبة من هذه المدينة لأنه يقصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم الممتنعين أن يقهرهم وهذه أقرب لمدينة التيمقراطية عند أفلاطون .

ويقول : والمدينة الجماعيةهى التى يقصد أهلها أن يكونوا أحرارا يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه فى شيء أصلا وهذه المدينة أقرب إلى وصف أفلاطون لمدينة الديمقراطية .

ويصف أهل هذه المدن بالصفات التى تتسم بها مدنهم ولكنه يقسم طبقات هذه المدن بحسب الصنائع التى يقومون بها وعليها تتفاضل سعادتهم فالصناعات تتفاضل بالنوع وتكون إحداها أفضل من الأخرى مثل صناعة الفكر وصناعة الرقص أو تتفاضل من حيث الكمية يعنى أهل صناعة واحدة ولكن أحدهم أعلم بأجزاء هذه الصناعة أما الآخر فأعلم بالتفصيل فيكون اثنان احتويا من أجزاء الكتابة على أشياء بأعيانها ويكون أحدهما أقوى فيما احتوى عليه وأكثر دراية .

ويقسم طبقات المدينة أيضا بحسب درجتهم فى المعرفة وعلى هذا الأساس يمكن أن تنقسم المدينة إلى ثلاث طبقات :

١ – حكماء المدينة الفاضلة الذين يعرفون الحقائق ببراهين وببصائر أنفسهم أى بالحدس والأدلة البرهانية .

٢ – يليهم من يعرفون هذه الأشياء بالأدلة العقلية التى يقدمها لهم هؤلاء الفلاسفة فهم أتباع لهم ويسيرون على تصديقهم .

٣ – والباقون يعرفونها بالمثالات التى تحاكيها أى التشبيهات .

فالتمايز بين الطوائف يرجع إلى هذه الأشياء أما التقارب فيرجع إلى الاشتراك فى صفة ما غير أن أهل المدن الجاهلة والضالة أخذوا بمبدأ أن كل الأشياء متضادة فعلاقة الكائنات ببعضها علاقة قهر واستبعاد فكل إنسان يتنافر مع كل إنسان ولا يأتلفان إلا عند الحاجة ومن هنا يتم الاجتماع عن طريق القهر .

يقول : الذى يحتاج إلى مؤازرين يقهر قوما فيستعبدهم ثم يقهر بهم آخرين فيستعبدهم ، فهذا رأى فى الاجتماع يستند إلى تغليب الشر على الطبيعة الإنسانية . ولكن قد يذهب البعض إلى غير ذلك ، إذ يرون فى علاقة الناس ببعضهم وفى المدن ببعضها تماما وائتلافا يرجع إلى الاشتراك فى القرابة أو لتشابه الطبيعة أو اللغة أو الاشتراك فى السكن فينبغى لكل أمة أن تكون متحابة فيما بينها ومنافرة لغيرها .

والعدل عنده هو فى المحافظة على النسبة والتمايز فهو يرجع هنا إلى نظرية العدالة التوزيعية عند أرسطو .

يقول إن استعباد القاهر للمقهور هو أيضا من العدل وأن يفعل المقهور ما ينفع القاهر هو أيضا عدل فهذه كلها هى العدل الطبيعى وهى الفضيلة .

فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة فينبغى أن يعطى من هو أعظم عناء فى الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر ، والأقل عناء فيها أقل ، وإن كانت الخيرات التى غلبوا عليها كرامة أعطى الأعظم عناء فيها كرامة أكثر وإن كانت أموالا أعطى الأكثر وكذلك فى سائرها فهذا هو أيضا عندهم عدل طبيعى .

ويظهر تأثير الفارابى هنا بحديث ارسطو عن العدالة فى كتاب (الأخلاق النيقوماخينة) حيث العدالة عنده من أهم الفضائل التى تمس الجانب الاجتماعى من الحياة الأخلاقية وقد فرق ارسطو بين العدالة القانونية التى تقوم على أساس مبدأ العدالة الحسابية وهى التى تسمى بالعدالة التعويضية .

وهى التى تنطبق فى القوانين المدنية والجنائية على الفراد وتقضى بأن الأفراد متساوون أمام القانون . أما عندما يتعلق الأمر بالعدالة الاجتماعية فيقول ارسطو بالعدالة التوزيعية Distributie أى التى تقضى بتوزيع نصيب افراد المجتمع من الثروة والامتيازات وهى التى تعتمد على النسبة الهندسية وتوزع انصبة الأفراد من هذه الامتيازات بحسب قيمة هؤلاء الأفراد من الامتياز .

هذه هى باختصار أهم معالم الفلسفة السياسية كما تمثلت عند الفارابى ويتضح فيها التأثر الفيلسوف الكبير بما جاء عند فلاسفة اليونان خاصة أفلاطون وأرسطو .

بعد أزدهار حركة النقل والترجمة – فمن الثابت أنه قد اطلع على تراث اليونان فى المنطق والفلسفة ودرس على شيخ المترجمين فى بغداد ابو بشير منى بن يونس المتوفى سنة ٣٢٨هـ/٩٤٠م[1] .

وقد سار الفارابى على نهج فلاسفة الأسكندرية فى التوفيق بين افلاطون وأرسطو ومن

---

(١) الفارابى – فلسفة أرسطو طاليس تحقيق د . محسن مهدى بيروت المقدمة ص ٢٥ .

ذلك كتابه الجمع بين رايى الحكيمين أفلاطون وأرسطو ولم تكن عنايته بقيام الدولة المثالية إلا محاولة منه لتوحيد الأمة الإسلامية وعودة الخلافة القوية فى ظل حاكم مركزى قوى بعد أن ضعفت الخلافة العباسية وقامت الدويلات ذات الاتجاهات الدينية المختلفة وكثر الشقاق بين الفرق السياسة من معتزلة وشيعة وسنة وخوارج .

ابن خـــلدون

ولد عبد الرحمن بن خلدون بتونس عام ٧٣٢هـ / ١٣٣٢م . وأكمل تعليمه بمدينة تونس على كبار العلماء والفقهاء – ولما بلغ ثمانية عشرة سنة انقطع عن متابعة دراسته بسبب انتشار الطاعون عام ٧٤٩هـ وهجرة العلماء إلى المغرب الأقصى ، وتطلع إلة تولى الوظائف العامة والاشتراك فى شئون السياسة التى استأثرت بالكثير من وقته ، وقضى فترة فى التنقل من المغرب إلى الأندلس – ثم تولى منصب قاضي المالكية ، ولما تعرضت بلاد الشام لغزو تيمورلنك سافر مع السلطان إلى بلاد الشام ، وهناك تقرب من تيمورلنك وأخذ يتودد إليه ولكن فشلت مساعيه والف مؤلفه العظيم :

« كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » فى فترة انقطاعه للتأليف فى تونس قبل أن يتشغل بتولى القضاء فى مصر عام ٧٨٤هـ/١٣٨٢م – ويقع هذا المؤلف فى سبع مجلدات ، واستغرقت المقدمة وحدها مجلدا بأسره – ومعظمه تاريخى غيرا ن المقدمة والكتاب الأول يتعرضان لعلم العمران والملك والسلطان .

وإذا كان ابن خلدون قد فشل فى أن يلعب دورًا سياسيًا ذا أهمية رغم محاولاته الكثيرة وتنقلاته فى البلاد العربية إلا إنه يبدو أنه قد آثر أن يحقق هذا التأثير بوصفه معلمًا ومرشدًا لحكام هذه البلاد التى تنقل بينها(١).

ومما يلفت نظر الباحث فى فلسفة التاريخ عند ابن خلدون هو أنه كان عليه أن يتلافى أن يلقى مصير ابن رشد ، آخر فلاسفة المغرب إن هو تعرض لغضب جمهور المؤمنين أو مس مشاعرهم الدينية لذلك فقد تنبه لتلك المشكلة التى كانت من أهم مشكلات الفلسفة فى المغرب إلا وهى الصلة بين الفلسفة والشريعة وهى المشكلة التى كان من الممكن لو لم يحسن ابن خلدون معالجتها أن تنتهى به إلى مصير ابن رشد .

كان لابد له أن يحدد للفلسفة مجالها فى تنظيم المجتمع الإسلامى وتوجيه حياة أفراده بغير أن يجعلها تصطدم بالشريعة واصولها ، وعلى الرغم مما توصل إليه ابن خلدون من ابتكار لعلم العمران ولما طبقه من مناهج تجريبية على هذا العلم وفى علم التاريخ إلا نه لم ينته إلى ما قد انتهى إليه كثير من الفلاسفة والمفكرين من إغفال أهمية الدور الذى تقوم به النبوة والشريعة فى حياة المجتمع الإسلامى(٢).

---

(١) M. Mahdi : Ibn Khaldoun Philosophy of History. Chicago Press, p. 126.

(٢) Ibid, P. 84.

لذلك يمكن أن نعد ابن خلدون من أعمق من فكّر فى تلك المشكلة التى لعبت دورا خطيرًا فى حياة الأمة الإسلامية ، مشكلة دور الفيلسوف فى مجتمع دينى يعتمد على الشريعة ويستند إلى الوحى المنزل .

لذلك فقد ذهب ابن خلدون إلى القول بأن الدين هو عامل من أهم عوامل استتباب الحكم . ولما كانت الغاية من السياسة هى تحقيق الخير الأقصى للإنسان فى الدنيا والآخرة فقد فرق ابن خلدون بين نوعين من الحكم السياسى ، حكم يتجه إلى خير المحكومين فى الدنيا والآخرة ، وهذه هى السياسة الشرعية التى تستند إلى الشريعة ولكن هناك حكم يتجه إما إلى خير الرعية أو الحكام فى هذه الدنيا ، وهذه هى سياسة عقلية دنيوية وهى تستمد من العقل بغير الاستعانة بالوحى الإلهى وهو يسميها ملكية . يقول[1] .

« إن الاجتماع للبشر ضرورى وهو معنى العمران الذى نتكلم فيه وأنه لابد لهم فى الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه وحكمه فيهم تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب على الذى جاء به مبلغه ، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم ، فالأولى يحصل نفعها فى الدنيا والآخرة لعلم الشارع بمصالح فى العاقبة ولمراعاته تجاه العباد فى الآخرة والثانية إنما يحصل نفعها فى الدنيا فقط .. ثم أن السياسة العقلية التى قدمناها تكون على وجهين أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان فى استقامة ملكه على الخصوص وهذه كانت سياسة الفرس » .

فالسياسة الشرعية تستمد من الوحى الإلهى ومن تشريع النبى ذلك لأن الحاكم هنا هو النبى أو خليفته وليست الغاية هنا هى خير الحكام ولا المحكومين فى الدنيا فحسب بل السعادة فى الآخرة والحكم يتجه هنا إلى صلاح الدنيا والدين معًا .

لذلك يعنى ابن خلدون بتحديد صفات الخليفة وهو الحاكم الشرعى الذى يستند حكمه على الإجماع .

يقول : أما شروط هذا المنصب فهى اربعة العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء واختلف فى شرط خامس وهو النسب القريشى ، فأما اشتراط العلم فظاهر لأنه إما أن يكون منفذًا لأحكام الله تعالى إذا كان عالما بها وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها وأما العدالة فلأنه منصب دينى ينظر إلى سائر المناصب التى هى شرط فيها ، وأما الكفاية فهو أن يكون جريئًا فى إقامة الحدود واقتحام الحروب بصيرًا بها كفيلا بحمل الناس عليها عارفا بالعصبية ، وأما سلامة الحواس والأعضاء ، من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس[2] .

---

(١) فصل ٥١ من الكتاب الأول ص ٣٠٢ .

(٢) انظر المقدمة فصل ٢٦ ص ١٩٦ .

أما اشتراط أن يكون الخليفة من قريش فقد كان ينطبق على العهود الملكية حيث أن الكفاية والقدرة لم تكن تتوفر إلا لذوى العصبية القريشية .

والخلاصة أن ابن خلدون قد نظر إلى الشريعة والدين بوصفهما قوة تحرك حياة المجتمع ولقد تمثل هذا النظام فى حكم الخلفاء الراشدين ، فاجتمع فى هذا الحكم السلطة الروحية والسلطة الزمنية لأن الدين وإن كان وازعا إلا أنه يحتاج دائما إلة قوة تدعمه وهو يؤيد هذا بالحديث الشريف ما بعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه .

ولا يتجه ابن خلدون إلى ما اتجه إليه أكثر الفلاسفة ، إلى تصور المدينة الفاضلة وما ينبغى أن يكون وإنما يعنى بالبحث فى صور الحكم على نحو ما وجدت فى التاريخ ويطبق هذا المنهج على تاريخ الإسلام فيرى أن حكم الشريعة أو الحكم المثالى لم يتحقق إلا فى ظل الخلفاء الراشدين ، ثم توالت أنوع من الحكم الذى يجمع هذه الصور ويخلط بينها فيكرس فصلاً فى الحديث عن انقلاب الخلافة إلى الملك[1] على أيدى خلفاء معاوية وخلفاء العباسيين يقول : « إلى أن ذهب رسم الخلافة واثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشى أحوالهم وبقى الأمر ملكا بحتا كما كان الشأن فى ملوك العجم » .

هكذا يتضح أن ابن خلدون عندما كان يتجه إلى الحديث عن الفلسفة السياسة وغايتها لم يكن يغفل عن الغاية التى فرضتها الشريعة غير أنه لتحقيق هذه الغاية التى يسعى إليها السياسى يجب أن يتسلح بمعرفة من نوع آخر تعينه على معرفة الظروف الواقعية التى يمكن على أساسها أن تتحقق هذه الغاية لذلك فقد اتجه ابن خلدون لدراسة التاريخ ، غير أن البحث فى التاريخ وفى المجتمع قد ظل حتى عصر ابن خلدون من قبيل الروايات الجزئية التى لا تبلغ مستوى العلم اليقينى ولأول مرة استطاع ابن خلدون أن يطبق المنهج العلمى فى هذين المجالين فانصرف عن التفسيرات الأسطورية التى لا تتفق مع المشاهدة والواقع بل كان يطبق لأول مرة فى العلوم الإنسانية ذلك المنهج الجدلى حين نظر إلى ظواهر العمران على أنها ظواهر تخضع للتغير والتطور ولا تظل ثابتة على نحو واحد أو تستقر على وتيرة واحدة .

كذلك لم يتصور ابن خلدون علم التاريخ على أنه مجرد سرد لحياة الملوك وأنسابهم وإنما كان يجد فيه بحثا فى المجتمع وفى الحضارة وفى العلل المؤثرة على الظواهر الاجتماعية والأحداث التاريخية ، وابرز لأول مرة أهمية العوامل الاقتصادية فى التطور التاريخى والاجتماعى الأمر الذى أضفى على دراسته للتاريخ قيمة علمية متجددة ومن هنا فقد كاد ابن خلدون أن يقول فى رأى بعض المؤرخين بالحتمية التاريخية حين عمد إلى إظهار الارتباط الوثيق بين الظواهر على ضوء قوانين موضوعية قابتة قبل مونتسكيو وفيكو بمئات السنين ومن أقواله بهذا الصدد .

---

(١) فصل ٢٨ ص ٢٠٢ .

« إننى أدخل الأسباب العامة فى دراسة الوقائع الجزئية وعندئذ أفهم تاريخ الجنس البشرى فى إطار شامل .. إننى أبحث عن الأسباب والأصول للحوادث السياسية »[1] .

فكان يجد ابن خلدون من بين العلوم التى يعرفها سواء الدينية أو العقلية اثرًا لذلك العلم الجديد الذى سماه بعلم العمران ولقد أحس أن مشكلات هذا العلم قد لمستها عن بعد علوم السياسة والفقه والخطابة ولكن مساسا عرضيا ذلك لأنه علم تنظيم المجتمع حسب غاية معينة والخطابة توجه الجمهور لقبول رأى معين وعلم الفقه يطبق أحكام الشريعة فأدرك ابن خلدون أنه حين يبحث فى طبيعة الحضارة الإنسانية وأسبابها إنما يقوم بتأسيس علم جديد له أهمية بالنسبة للسياسة ولم يتوصل الإغريق إلى هذا العلم لأنهم كانوا يقيمون العلم دائما بالغاية التى يحققها والثمرة التى ينتمى إليها ، ولكن هذا العلم ليس فى الواقع إلا أداة للسياسة وليس له غاية فى حد ذاته أكثر من بحث ظواهر الواقع على نحو ما هى عليه . واتسع هذا العلم الذى سماه بعلم العمران لدراسة المجتمعات المعاصرة له ولدراسة حياة الإنسان على مدى التاريخ فدرس أثر الظروف المناخية والطبيعية على الحياة الاجتماعية كما درس الصور البدائية للحياة الاجتماعية وتطور المجتمعات . من هنا لم يتجاوز الحق من قال إن أوجست كونت لم يكن أول من تحدث فى علم الاجتماع وإنما سبقه إلى ذلك ابن خلدون باربعة قرون عندما تحدث عن أحوال الاجتماع الإنسانى ودرسها لا لبيان ما ينبغى أن تكون عليه ولكن لبيان القوانين التى تخضع لها فكانت دراسة علمية تحليلية وليست دراسة معيارية[2] ويوضح منهجه فى هذا العلم الذى سماه بعلم العمران بقوله :

«وأما الأخبار عن الواقعات ، فلابد فى صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة ، فلذلك وجب أن ننظر فى إمكان وقوعها وصار فيها ذلك أهم من التعاديل ومقدمًا عليه إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . وإذا كان ذلك فالقانون فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر فى الاجتماع البشرى الذى هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما لايمكن أن يعرض له وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانونا فى تمييز الحق من الباطل فى الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة فى العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزيفه وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا ، وكان هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع

---

(١) انظر المقدمة فى فصل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها ص ٩ .

(٢) انظر على عبد الواحد وافى « الظاهرات الاجتماعية » أعمال مهرجان ابن خلدوم » - منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية القاهرة ١٩٦٢ .

الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى . وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا ، واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة اعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص وليس من علم الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة فى استمالة الجمهور إلى رأى أو صدهم عنه ولا هو من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ..

ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة ما أدرى الغفلتهم عن ذلك وليس الظن بهم أو لعلهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا فالعلوم كثيرة والحكاء فى أمم النوع الإنسانى متعددون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل » [1] .

أما فلسفة التاريخ عند ابن خلدون فإنما تتمثل فى أنه حين يتحدث فى طبيعة العمران البشرى أمكنه أن يتوصل إلى قانون عام لسير التاريخ يوضح به أصل الدولة ونشأتها ونضوجها وزوالها وحاول أن يطبق هذا القانون على العمران .

ورغم ما يؤخذ عامة على فلسفة ابن خلدون السياسية من مآخذ أهمها أن المادة التى استقى منها قوانينه كانت قاصرة على ماشاهده فى حياة العرب والبربر إذ كان النموذج الذى استلهمه كان مستمدا من الدولة الحاكمة فى شمال أفريقيا والأندلس خاصة حكم المرابطين والموحدين قام على أكتاف قبائل البربر وانتقلوا فيه من الحياة الريفية والبدوية الرعوية إلى ترف الحياة المدنية ، إلا أنه يعد فى الواقع ظاهرة فريدة فى عصره إذ عاش فى القرن الرابع عشر الميلادى وهو عصر متأخر عن عصر المعجزة العربية التى تحققت فى القرن الثامن حتى القرن الثانى عشر .

ولكى تتضح لنا فلسفته فى التاريخ والعمران البشرى لابد من النظر فى فلسفته السياسية التى تتمثل فى نظرية الدولة .

نظرية الدولة :

(أ) الحاجة إلى الاجتماع والحكم :

يرى ابن خلدون أن الاجتماع ضرورى من أجل القوت وأكفاء الحاجة ولأن العدوان طبيعى فى الحيوان – ولكل حيوان عضو يدافع به عن نفسه ولكن الإنسان ليس له سوى الفكر واليد – اليد مهيئة لصنائع الآلات والفرد الإنسانى عاجز وحده عن مقاومة الحيوان ، وهو محتاج للتغلب عليه بالتعاون مع أبناء جنسه ولكن هذا الاجتماع لو حصل للبشر وتم

---

(١) انظر المقدمة الكتاب الأول فى طبيعة العمران فى الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب ص ٣٥ .

العمران فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباع الإنسان الحيوانية من ميل للعدوان والظلم ، وليست آلة السلاح التى جعلت لعدوان الحيوانات العجم كافية فى دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلابد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض - ويكون ذلك الوازع واحدا منهم فيكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، وحتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية ولابد لهم منها وقد يوجد فى بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء - كما فى النحل والجراد لما استقرىء منها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم فى خلقه وجثمانه ، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفطرة والسياسة .

وقد تطورت المجتمعات الإنسانية من مرحلة الرعى ومن الحياة البدوية إلى الحياة المدنية بعد أن عرفت الفنون والصناعات التى وفرت للإنسان غذاء أفضل ومسكنًا أحسن ، ويتحدث عن أهمية العومل الطبيعية فى تكوين الأمم فيصف أهل البلاد الحارة بصفات مغايرة لأهل البلاد الباردة أو البلاد الساحلية ويعنى بتوضيح أثر الغذاء فى صحة الأمم ويتحدث عن العوامل الاجتماعية من تقاليد وعادات تؤثر فى نفسية الشعوب وأخلاقهم .

لكن الحياة ا لاجتماعية تتطلب نظاناما سياسيا فتنشأ الدولة وهى أهم المؤسسات الاجتماعية حين تتغلب جماعة من البدو ذات عصبية فتأسس الدولة أو الملك .

ذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب ، والتغلب إنما يكون بالعصبية - واتفاق الأهواء على المطالبة ، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعرفة من الله فى إقامة دينه ، فالحكم السياسى ضرورى للإنسان ضرورة الاجتماع له .

يقول « إن الغاية التى تجرى إليها العصبية هى الملك فالآدميون بطبيعتهم يحتاجوم فى كل اجتماع إلى وازع يزع بعضهم عن بعض ، فلابد من أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرته على ذلك ، وهذا التغب هو الملك ، والملك عنده هو التغلب والحكم بالقهر » فالغاية التى تجرى إليها العصبية هى الملك .

ويعرف ابن خلدون العصبية بأنها النعرة على القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة - ومصدر العصبية هو النسب غير أنه لابد أن ترتبط بالولاء والحلف ويضرب مثلا لها بعصبية قريش أيام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية . ويقول إن الخلافة كانت منذ أيام أبى بكر إلى آخر أيام مروان الثانى فى قريش لا لشيء إلا لأن عصبية قريش كانت يومذاك أقوى من

سائر عصبيات العرب . والعصبية بهذا المفهوم هى القوة المحركة لسير التاريخ وعلى اساسها تقوم الدولة وبضعفها تضعف الدولة[1] .

أطوار الدولة :

غير أن الدولة متى نشأت فإنها تخضع لحياة وتجرى عليها أطوار لكل طور خصائصه . ويمكن أن يمتد عمر الدولة جيلين أو ثلاثة تنتقل فيها الدولة من طور إلى طور آخر .

ولما كان ابن خلدون يحدد الجيل بأربعين سنة فإنه يقول :

« ولا تعدو الدولة فى الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده إلا أن عرض لها عرض آخر .. فهذا العمر بمثابة عمر الشخص » .

أما عن أطوار الدولة فهى فى رأيه لاتعدو خمسة أطوار[2] وهى تجرى على النحو الآتى :

« الطور الأول ، طور السعى إلى الملك والظفر به بالغلبة ، هو طور التأسيس طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك ، ولا يتم هذا الطور إلا بالتضامن المستند إلى العصبية الأسرية والدينية لأن الدين له هنا قدرة على تأليف القلوب وعلى الانقياد والحاكم هنا لا يعد نفسه رئيسا لقبيلة ولا سيدا عليها وإنما يفرض حكمه على الرعية .

ويصف العرب بأنهم لا يتم لهم الملك إلا بصفة دينية لأنهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة فى الرئاسة فقلما تجتمع أهواؤهم فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق المكر والمنافسة منهم فسهل أنقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المذهب للغلظة والأنفة والوازع عن التنافس الفاسد . ويقول « إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاشد الذى فى أهل العصبية وتفرض الوجهة إلى الحق . فإذا حصل لهم الاستبصار فى أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوى » .

فالدين يوحد بينهم ويدعم صلة الرحم ، فإذا كان فيهم النبى أو الوالى الذى يبعثهم على القيام بأمر الله ، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمجهودها ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك وهم مع ذلك أسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق[3] .

الطور الثانى : طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين :

غير أنه لا يلبث أن يستتب الأمر حتى يدخل فى طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم

---

(١) فى أن الغاية التى تجرى إليها العصبة هى الملك فصل ١٧ ص ١٢٩ .

(٢) فصل ١٧ ص ١٧٥ فى أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار .

(٣) المقدمة ص ١٣٢ .

بالملك ، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة ، فيبعدهم عن مهام الملك ويبدأ بتكوين جيش مأجور وبنظام الحكم ليثبت له وحده الأمر وهذا هو الطور الثانى . يصف ابن خلدون هذا الطور بقوله :

« إذا جاء الطور الثانى وظهر الاستبداد بهم والانفراد بالمجد صاروا فى حقيقة الأمر من بعض أعدائه واحتاج فى مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جادتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم » .

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك :

ويأتى حين يشبع الحاكم المستبد شهوته فى الحكم ليبدأ فى إشباع باقى شهواته ويجنى ثمار ما فعل وأول ما تتجه إليه شهوة المستبد هى تنظيم مالية الدولة وزيادة دخله ويزداد الصرف على مظاهر المدنية والترف والرخاء ، ويزدهر الحكم بازدهار الصناعات والفنون والعلوم ويبلغ الرخاء المادى الذروة - فيقول ابن خلدون .

« إن الطور الثالث هو طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصين فيستفرغ وسعه فى الجباية وضبط الدخل والخرج . وتشييد المبانى الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل .

وبعد ذلك يبدأ الطور الرابع طور القنوع بالملك ومسالمة الأعداء والخصوم والتقليد فى الحكم لمن سبق حين يدخل الملك طور الذبول ويسمى هذا الطور بطور القنوع والمسألة فيكون صاحب الدولة فى هذا قانعا بما بنى أولوه مقلدا للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل حتى يأتى على الدولة الطور الخامس ويسميه ابن خلدون بطور الإسراف والتبذير ، ويكون صاحب الدولة فى هذا الطور متلفا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات واصطناع اخوان السوء ، وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض المزمن الذى لاتكاد تتخلص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض .

ويربط ابن خلدون بين الاقتصاد المستقر والاستقرار السياسى ويؤكد ارتباط التدهور الاقتصادى بالتدهور السياسى فى أواخر الدولة - يقول - « اعلم أن الدولة تكون فى أولها بدوية قليلة الحاجات لعدم الترف ويكون فى الجباية وفاء بأزيد منها غير أن زيادة الإغراق فى الترف وكثرة أجور الجند - والمرتزقة يكلف الدولة أجورًا باهظة ويقل صرفها على ماورد الإنتاج فيقل الإنتاج لكثرة ما يفرضه من - ضرائب ولما تلجأ إليه من احتكار تكسد الأسواق - فيؤكد أن لقلة الضرائب فائدة في العمران حين يدرك الناس أن الدولة لا ترهقهم بضرائبها فإن تجارتهم تتسع ويقول إن فى آخر الدولة تزيد الوزائع وتقل الجملة ذلك لأن الدولة تكون قد أقبلت على الترف فتحتاج إلى أموال كثيرة فتزيد معدل للضرائب . ثم أن الدولة تكون قد

ضعفت فتعجز عن جمع الضرائب فيقل المجموع ويقول إنه على العكس تكون الجباية فى أول الدولة قليلة الوزائع كثيرة الجملة أى أن المتوجب على كل فرد من الضريبة يكون قليلا أما المجموع الحاصل من جميع الأفراد فيكون كثيرًا وذلك لأن الدولة تكون فى أول أمرها بدوية لاتحتاج إلى نفقات كثيرة فلا تحتاج إلى أن تفرض ضريبة باهضة على كل فرد ، ثم أنها تكون فى أول أمرها قوية فتستطيع جمع الضرائب من كل فرد فيعظم مجموع ما تحصله منهم .

وتظهر عناية ابن خلدون بالظواهر الاقتصادية وعلاقتها بتحليله السياسى فى معظم فصول الباب الخامس من « المقدمة » فيعنى بالبحث فى وسائل الإنتاج وفى الصنائع المختلفة ، وأثرها فى تكوين المجتمعات وتطورها . وأبسط أنواع الصنائع هى الفلاحة التى يقوم عليها المجتمع البدوى غير المتحضر أما العمران البشرى فيتطلب التوسع فى التجارة ويعتمد على قيام الصنائع التى توفر لأهل الحضر حياة المدينة والترف ويعد تفسيره لفكرة الكسب من أهم النظريات الاقتصادية التى توصل إليها ابن خلدون . فعلى أساس هذه النظرية يؤسس نظريته فى أن العمل هو أساس القيمة يقول : إن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية فسعى العبد وقدرته على العمل يسمى كسبا . فالرزق يكون من الله أما أعمال الإنسان فهى الكسب . ويقرر أن للعمل الإنسانى القيمة مما يتفق والإشتراكية الحديثة يقول :

فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من التمولات إن كان من الصناعات فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله .. إذ ليس هناك إلا العمل وقد يكون من الصنائع فى بعضها غيرها مثل النجارة والحياكة معها الخشب والغزل إلا أن العمل فيها أكثر قيمة وإن كان من غير الصنائع فلابد من قيمة ذلك المفاد من دخول قيمة العمل الذى حصلت به إذ لولا العمل لما تحصل قنيتها .. فقد تبين أن المفادات والمكتسبات وأكثرها قيمة الأعمال الإنسانية[1] .

كذلك يقرر ابن خلدوم أن أهم عامل يحدد قيمة السلعة هو المبذول فيها من عمل ومن جهد . وهو سابق فى هذا لعلماء الاقتصاد السياسى أمثال ريكاردو وآدم سميث وماركس بمئات السنين .

ويقارن أهمية العمل بالنسبة لرأس المال حين يؤكد أن العمل العنصر الأساسى وراء الإنتاج وليست الموارد الطبيعية وحدها كافية أو مغنية عنه مما يتفق والاشتراكية ويقول :

« ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية وكذلك الأمصار التى يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالا وأشد رفاهية ونقول لعامة البلاد إذا تناقص عمرانها أنها ذهب رزقها حتى أن الأنهار والعيون ينقطع جريها فى القفر كما أن نور العيون إنما يكون بالانباط والإقراء الذى هو بالفعل الإنسانى كالحال فى

---

(١) المقدمة : الباب الخامس فصل أول ص ٣٨٢ .

ضروع الأنعام فما لم يكن انباط ولا إقراء نضبت وغارت بالجملة كما يجف الضرع إذا ترك امتراؤه »[1] .

كذلك استطاع ابن خلدون أن يكون من أوائل علماء الاقتصاد السياسى كما كان مؤسسا لعلم العمران والتاريخ وفيلسوفا إسلاميا استطاع أن يفلسف السياسة ويوفق بينها وبين أصول الدين وأمكنه أيضا أن يقدم نظرية فى الدولة اساسها إرادة القوة فكاد يسبق مكيافلى بما تحدث عنه فى العصبية والتغلب وقيام الملك على القهر . ويمكن أن نقارن نظريات ابن خلدون ، وما ذهب إليه مكيافلى من أن أصل الدولة يرجع إلى إرادة القوة – وقد اختار مكيافلى فى كتابه الأمير فضيلة الشجاعة Virtue لتقابل فكرة العصبية التى استندت إليها ابن خلدون إلا أن ابن خلدون لم يذهب فى فلسفته السياسية إلى حد إباحة العنف والخيانة والقتل والغدر إذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم لأنه رأى فى هذه الأعمال شرًا يعود على مرتكبها ، وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب . فلم يفصل ابن خلدون بين الأخلاق والسياسة كما فعل مكيافلى بل اشترط أن تكون الأخلاق والسياسة عنصرا من عناصر قوتها . وظل متأثرًا بالمثل الإسلامية العليا . ويعد من أعلام الفكر الإسلامى وقمة من قممه لما توصل إليه من تفسيرات علمية فى الاجتماع الإنسانى .

(١) المقدمة ، ص ٣٨٢ .

الجـزء الثـانى

العصر الحديث

هوبز - لوك والليبراليـة - هيجـل - الاشتراكيـة

الفصل الأول

هــــوبــــز

(١٥٨٨ - ١٦٧٨)

١ - الفلسفة الحديثة ونظرتها إلى الكون :

كان من الطبيعى أن يتغير الفكر السياسى فى العصر الحديث خاصة بعد الاكتشافات العلمية الحديثة التى حدثت فى القرن السابع عشر مع جاليليو ونيوتن ونتيجة لتلك النظرة العلمية الجديدة بطل النظر إلى المادة على أنها منطوية على الحياة كما كان ينظر إليها القدماء وإنما تخلصت المادة من آثار النزعة الحيوية القديمة ، وأصبحت تدرك على أساس التفسير الهندسى ولا تتحكم فى حركتها إلا قوانين الميكانيكا الآلية . ومن هنا فقد سادت النزعة الآلية وجاءت فلسفة ديكارت تعبر بوجه خاص عن هذه السمات ، وذلك حين فرقت تفرقة حاسمة بين المادة من جهة والنفس من جهة أخرى . وخصت المادة بصفة الامتداد والحركة الآلية وخصت النفس بالحياة والفكر .

وإذا كان هوبز فيلسوفا تجريبيا شأن لوك وبركلى وهيوم إلاّ أنه كان من جهة أخرى متأثرًا بالمنهج الرياضى لا فقط فى تطبيقاته فى الرياضيات بل فى تطبيقاته على كل ميادين الفكر ، ومن هنا كان مصدر امتيازه لأن إعجابه بالرياضيات لم يكن يصرفه عن العناية بالتجربة كغيره من الفلاسفة . وعلى العموم فقد تأثر هوبز بالتفسير المادى والآلى للحياة الإنسانية .

٢ - ظهور الملكيات المطلقة :

من جهة أخرى فقد تأثر هوبز بنظم الحكم المطلق التى بدأت تسود أوربا فى القرن السادس عشر فقد بدأت الملكيات المطلقة فى الظهور وذلك بعد هدم نظام الإقطاع الذى ظل سائدا طوال العصور الوسطى ، حدث هذا فى فرنسا مع لويس الحادى عشر ، وفى أسبانيا اتحدت أراجون Aragon وكاستيل Castille بزواج فرديناند وايزابلا لقيام حكم قوى مطلق . وفى انجلترا انتهت حروب الوردة Wars of Roses لكى يحكم هنرى السابع حكما مطلقا وبذلك مهد لنفوذ أسرة التيودور Theodors مع هنرى الثامن واليزابيث ثم مع شارل الأول الذى بلغت سلطاته المطلقة أن حل البرلمان وفرض الضرائب الأمر الذى انتهى بالثورة وإعدامه وقاد

كرمويل هذه الثورة دفاعا عن الحكم الدستورى وما كاد يستولى على الحكم ويقيم جمهورية حتى ثار عليه الكثيرون واتهموه بالدكتاتورية فعادت الملكية المقيدة مع شارل الثانى الذى وافق على أن يتولى البرلمان سلطات لاحد لها ، وأهم ما سلم به للبرلمان قانون Habeas Corpos الذى يحمى المواطن من أن يقبض عليه إلا بأمر النيابة .

وفى ذلك العصر أيضا ظهر ميكافيلى وكان على رأس من أحسوا بهذه الظاهرة السياسية خاصة إذ وجد إيطاليا فى مطلع العصور الحديثة موزعة بين مطامع الأسبان والفرنسيين والألمان وكانت مدنها دائمة النزاع فيما بينها وكانت البابوية سببا فى هذه التفرقة للإثراء على حساب الآخرين بل كان البابا يستخدم الأجانب ويستعين بهم على مواطنيه ولذلك يقول ميكافيلى إن الإيطاليين مدينون للكنيسة وقساوستها بقلة تدينهم وتدهورهم الأخلاقى ونحن مدينون لها بأكثر من ذلك بانقسام إيطاليا وضعفها ، لذلك فقد كان حكم ميكافيلى يدور حول تكوين دولة موحدة قوية تقضى على الفوضى القائمة فى بلاده التى كانت تمزقها وهاجم أخلاق المسيحية الداعية للاستسلام ومجد فى أخلاق الرومان القدماء . وفسر الطبيعة الإنسانية بأنها تسعى دائما إلى تحقيق المنفعة لصاحبها . وهو فى هذا يخالف رأى أكثر الفلاسفة الكلاسيكيين الذين أسسوا نظرياتهم الأخلاقية على أساس تطلعات الإنسان المثالية ولم ينظروا إلى واقع الطبيعة الإنسانية .

وليست هذه النزعة الميكافيلية بغريبة على فلسفة هوبز وكلاهما وليد ظروف بلاده التى سادتها الحروب والمنازعات فلا عجب أن تسود فلسفتيهما النظرة الواقعية والاتجاه المادى وإقرار العنف والقوة شريعة لا بديل لها .

وفى ذلك العصر أيضا قدم السياسى والقانونى الفرنسى جان بودان Bodin نظريته فى السيادة ، وفضل فيها نظام الملكية المطلقة . وقدم القانونى الهولندى هوجو جرويتوس Grotius 1583 - 1647 تفسيرا حديثا لفكرة القانون الطبيعى وذلك فى مؤلفه الشهير قانون السلام والحرب De Jure Pacis et Belli وقد ذهب إلى القول بأن سلطات الحاكم كانت فى البداية فى حوزة الشعب ولكن الشعب يتنازل عنها للحاكم . وقد التفت هذه الأفكار بالأفكار الأساسية لفلسفة هوبز السياسية والكتاب الرئيسى لفلسفة هوبز السياسية هو كتاب اللفياثان Leviathan الذى نشره عام ١٦٥١ بعد الاضطرابات الدامية التى انتهت فى بلاده بإعدام الملك شارل الأول ، فلا عجب أن جاء هذا المؤلف يحمل كل فلسفات القوة التى عرفها التاريخ منذ تراسيما خوس وابيقورس وميكافيللى حتى سيجموند فرويد .

ويؤكد اللفياثان منذ البداية أن الحقيقة هى المادة وكل شىء يمكن تفسيره بأنه ناتج عن حركة الأجسام المادية سواء كانت ارتفاع الطيور فى السماء أو كانت أفكارا فى العقل الإنسانى وحتى التصورات الدينية للآلهة ذاتها ، الأمر الذى أثار عليه حملة نقد شديدة لماديته المتطرفة

فى تفسير كل شيء . وقد جعل من الفلسفة الطبيعية أساسا لفلسفته السياسية ، وهى تتناول دراسة قوانين المادة مثل قانون القصور الذاتى inertia والسببية causation والذاتية identity . وقد أخذ هوبز بنظرية الجزئيات التى تفسر بها علوم الطبيعة مثل علم البصريات والموسيقى بل تشمل الأخلاق وهى دراسة انفعالات الإنسان . أما الفلسفة السياسية فتدرس حقوق الحاكم وواجباته .

ويفسر هوبز الحياة بأنها الحركة والأحياء هى آلات صناعية والقلب هو مضخة والأعصاب هى الأسلاك . كذلك يشبه الدولة بالإنسان ويكون الحاكم هو الروح فيها والثروة هى القوة والداء الذى يقضى عليها هو الحرب الأهلية والعقود التى توجد بها الدولة هى مقابل فعل الخلق الأول ويتلخص تفسيره المادى للمعرفة الإنسانية بإرجاعها كلها إلى الإحساس وجميع الإحساسات ترجع إلى حركة المادة ثم تتكون الأفكار بحسب قوانين الارتباط الآلى أى بتأثير الجزئيات المادية على العضو الحاس وبتجميع الإحساسات تتكون المخيلة والذاكرة والخيال وفى النوم يكون الأحلام . والمخيلة تكون الفهم ، ثم بواسطة الارتباط تتكون الأفكار Ideas وكذلك أيضا يمكن فى الأخلاق الاعتماد على هذا التفسير المادى الآلى لأن أساس التفرقة بين الخير والشر يرجع أيضا إلى الإحساس باللذة أو الألم . وكذلك يمكن تفسير السلوك الإنسانى على أساس أنه يتأثر بانفعالات الإنسان والانفعالات بدورها ليست سوى حركات آلية بل الإنسان نفسه ليس فى نظره أكثر من آلة .

ويبحث هوبز فى حالة الإنسان الطبيعية أى حالة الإنسان قبل ظهور المجتمع السياسى Pre-Politicl State فيرى أن الناس فى هذه الحالة قد ولدوا متساويين فى حبهم لحريتهم ورغبتهم فى البقاء وفى السيطرة على الآخرين ، ولما كان كل إنسان فى هذه الحال يحاول أن يدعم كيانه ويزيد من قوته بلا نهاية على حساب الآخرين ويسعى إلى السيطرة واكتساب احترام الآخرين فإن العلاقة تصبح علاقة حرب مستمرة . هى حرب الجميع ضد الجميع . فى هذه الحالة يمتنع التعاون ولا يمكن قيام أى صناعة أو تجارة أو علم أو فن لأن الخوف الدائم وعدم الثقة وخطر الموت يعوق قيام أى مجتمع أو أى حضارة غير أن خوف الدمار والرغبة فى الحياة السعيدة الطويلة والأمل فى تحقيق هذه الحياة على ضوء قوانين الطبيعة تدفعه إلى تأسيس المجتمع السياسى والهرب من حياة الصراع . وأول قوانين الطبيعة هو البحث عن السلام وثانى هذه القوانين هى رغبة الإنسان فى التنازل عن حقه الطبيعى على الأشياء والاقتصار على قدر من الحرية يتساوى بحرية الآخرين ، والقانون الثالث هو إتمام التعاقد بين الناس .

ولكن لكى تكون العقود سارية يلزم وجود حاكم يضمن تنفيذها ومن هنا يسعى الإنسان إلى الهروب من حال الطبيعة بواسطة العقد الاجتماعى The Social Contract ولكن فى هذه الحالة لا يكون للعهود ولا للعقود أى قيمة حيث لا توجد ثقة بين الناس الأمر الذى يوجب

وجود قوة ضاغطة لها السيادة على الجميع ، ومن يملك هذه القوة يكون له ما يمكنه من أن يضطر المتعاقدين على احترام تعاقداتهم وأن يفرض عليهم عقوبات تتجاوز النفع الذى يحوزونه من وراء خيانة العهود ومن هنا لا توجد إلا عاطفة الخوف التى نعتمد عليها . والعقود بلا سيف ليست سوى ألفاظ كما يقول هوبز « فيجتمع عدد من الناس ويتفقون على اختيار حاكم أو هيئة حاكمة تمارس سلطتها على الجميع ويتنازلون لها عن كل سلطاتهم وبهذا يوجد الليفياثان الإله الأرضى الذى يدينون له جميعا بالسلام والحماية » . فيجتمع عدد من الناس ويتفقون على اختيار حاكم أو هيئة حاكمة تمارس سلطتها وتنتهى حالة الحرب الشاملة . ولا يحتمل أن يكون هذا العقد قد وقع كحدث تاريخى وإنما هو أقرب إلى أن يكون أسطورة يفسر بها هوبز رضى الإنسان عن تحديد حريته وخضوعها للسلطة ذلك لأن الغرض النهائى هو أن يحمى الناس أنفسهم من حالة الحرب .

وبمقتضى هذا العقد يتنازل للجميع عن إرادتهم لإرادة الحاكم فيكون له بمقتضى هذا العقد السلطة المطلقة لعمل كل ما يراه صالحا لرعاياه وقد اختار هوبز من سِفر أيوب Jobe رمزا للحاكم إذ سماه لفياثان سماه الله ملك الكبرياء تنين أرضى .

إذ لا يمكن سياسة كبرياء الإنسان إلاّ قوة أرضية هائلة لا يقهرها إلا اللفياثان . ويلاحظ أن العقد عند هوبز ليس عقدا بين المواطنين والحاكم كما سوف نجد فى الفلسفات السياسية الأخرى التى تناولت العقد عند لوك مثلا وإنما هو اتفاق بين المواطنين وبعضهم على طاعة السلطات الحاكمة التى تتفق عليها الأكثرية . فعندما يتم اختيار السلطة الحاكمة يفقد المواطنون أنفسهم كل حقوقهم إزاءها باستثناء ما تهبه لهم هذه السلطة .

وليس لهم بأى حال حق الثورة عليه وذلك لأنه ليس هناك بين الحاكم والمواطنين أى عقد فى حين أن المواطنين فيما بينهم وبين أنفسهم ملزمين باحترام سلطة هذا الحاكم بمقتضى العقد الذى تم بينهم وعليهم طاعته طالما كان يتولى حمايتهم ما لم يأمرهم بقتل أنفسهم أو الضرر بها .

وللحاكم حق الطاعة المطلقة فتوكل له القوة التشريعية وله أن يسن القوانين التى يراها ضرورية لتنظيم المجتمع وله القوة القضائية فيعين القضاة والوزراء وله القوة التنفيذية ولما كانت سلطات الحاكم مطلقة لا حدود لها ، فله أن يراقب التعبير عن الآراء المخالفة له وله حق الرقابة على الأفكار الدينية والسلطة الدنيوية . يقال عادة (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، ولكن هوبز يقول أعطى قيصر ما يأمر به وأعطى الله ما يأمر به قيصر أيضا) .

أى أن هوبز يعارض من يقحمون الدين فى أمور الدنيا والسياسة ، ويرى أن الكنيسة لا يمكن أن تكون لها سلطة هامة لأنها تستند على الحكومة المدنية ولذلك فإن الحاكم هو رئيس الكنيسة . ولذلك فقد انتهى هوبز إلى معارضة عصمة البابا وسيادته وعارض كنيسة روما لأنها تضع السلطة الروحية فوق السلطة الزمنية .

غير أن هناك من الحقوق الخاصة بالأفراد ما لا يمكن أن يتنازلوا عنه مثل حق المحافظة على الحياة لذلك فيجوز للفرد ألا يطيع أى أمر يرى فيه قضاء على سلامته أو حياته . وعلى الحاكم أن يحسب حساب هذه العوامل (ويقدم هوبز هنا نظريته فى الحرية فينتهى إلى رأى يكاد يوحد بينها وبين الضرورة لأنه يعرفها بأنها غياب كل عائق خارجى للحركة) .

فبهذا المعنى ترادف الحرية عند الضرورة Necessity فالماء مثلا إذ ينحدر من أعلى الجبال إلى الوديان ما لم يوجد عائق خارجى يمنع حركته فعندئذ تتصف حركته بالحرية ومن هنا يكون الأفراد أحرارا طالما لا تعوق إرادتهم القوانين وعليهم أن يخضعوا للقوانين ويسيروا بمقتضاها إلا فى حالة واحدة هى إذا تعارضت مع حفظ بقائهم .

ويرى أن نظام الحكم قد يتخذ إحدى الصور الثلاث : الملكية أو الارستقراطية أو الديمقراطية . ولكنه يفضل حكم الفرد المطلق السلطات ويرى أن تكون الملكية وراثية لأن الحاكم يختار خليفته ، وهو يختار عادة أقرب الناس إليه على نحو ما كان الحال فى الإمبراطورية الرومانية .

وقد يكون صاحب السيادة أو الحاكم طاغية ولكن حتى أسوأ أنواع الطغيان خير من حالة الفوضى ، فقد كانت عناية هوبز فى ذلك الوقت تنصرف إلى البحث عن الاستقرار والنظام مهما كان الثمن . ويميل هوبز إلى تفضيل حكومة الفرد على حكومة الجماعة ، فقد يفضل الفرد مجموعة من الناس ولكن قد يحدث فى حكم الجماعة أن يفضل كل فرد فيها جماعة خاصة به فيكون المجموع فى ظل الملكية أقل بكثير من مجموعة المفضلين فى ظل الجماعة ، هذا إلى أن الجماعة قد تنقسم على نفسها وهذا يؤدى إلى الحرب الأهلية ويعارض كل أنواع النظم الديمقراطية والنيابية فقد كان يرى أن الحرب الأهلية فى انجلترا حدثت لأن السلطة قد تنازعها الملك ومجلس العموم ومجلس اللوردات .

غير أن النقد الذى يمكن أن يوجه لهوبز فى هذه النقطة لا ينصرف إلى شكل الدولة من حيث أنها ملكية ولكن يمكن أن ينصرف إلى سلطاتها المطلقة . فقد شاعت هذه النظريات فى أوربا فى عصر النهضة والإصلاح . إذ قد كان الوقت قد جاء كى يجتث ملوك أوربا قوى الإقطاع ولكن خوف هوبز من الفوضى قد جعله يتطرف فى تطلعه إلى الاستقرار إلى حد القول باستبداد الدولة . غير أن استبداد الدولة إن لم يحده الخوف من رقابة الجماهير وإذا استمر الخضوع المطلق من الشعب فإن الحكام سوف يتحولون عن الصالح العام إلى تفضيل مصالحهم الشخصية ، وعلى المجال الفكرى سوف يقضون على كل محاولة لاكتشاف أى حقيقة جديدة أو آية فكرة تهدد حكمهم الخاص .

وقد تورط هوبز نتيجة لهذه النظرية السياسية إلى القول بأن الصالح العام وصالح الحكام شيء واحد ، فلم يقدر أهمية الصراع الطبقى الذى وجد فيه ماركس القوة الأساسية الدافعة إلى كل التغيرات الاجتماعية ، لقد قال هوبز إن مصلحة الحاكم والمحكوم واحدة ، وقد يكون هذا جائزا فى أوقات الحروب حيث تتوحد المصالح عند الحروب ولكن فى زمان السلام يعود الصدام فيظهر بين مصالح الطبقات ، ولذلك فإن المشاركة فى الحكم قد تكون خيرًا من استبداد الحاكم وأجدى لتفادى الحرب الأهلية[1].

---

(١) B. Russel., Hist. of West Philos. p. 568.

الفصل الثانى

جون لوك (والديمقراطية الليبرالية)

١٦٣٢ / ١٧٠٤

يعد لوك أهم ممثل للاتجاه التجريبى في الفلسفة فى القرن السابع عشر – انتهى فى تحليله للمعرفة إلى القول بأن التجربة الحسية هى أساس كل معرفة فى العقل وأرجع كل تجربة حسية إلى الاحساس فهو مبدأ المعرفة – وفى إطار هذا التفسير التجريبى للمعرفة يرفض لوك والفلاسفة التجريبيون عموما القول بأن الحقيقة النهائية قد وصل إليها البشر سواء فى العلم أو فى السياسة أو الحياة الإنسانية – ذلك لأن أى حقيقة ليست فى نظرهم أكثر من احتمال يمكن أن يتغير إذا ما ظهرت وقائع جديدة تغير فى معتقدهم القديم . يقول برتراند رسل فى مقاله الفلسفة والسياسة[١] : ,إن الفيلسوف الليبرالى لا يقول هذا حق بل يقول فى مثل هذه الظروف يبدو لى أن هذا الرأى أصح من غيره .

وإذا طبقنا هذا المبدأ التجريبى على الفلسفة السياسية فسوف يتبين لنا أن الحقيقة قابلة للتغيير بحسب الملاحظة العلمية وسوف لا يرى الفيلسوف السياسى فى اختلاف الرأى مثارا للعداء . ذلك لأن الحقيقة يمكن أن تختلف دائما بحسب التجارب التى يمر بها الإنسان ، ومن هنا فقد يكون للرأى المعارض قيمته ومبرراته ما دام لكل أن يقول بحسب ما تنتهى إليه تجاربه . وبناء على ذلك فقد ارتبطت النزعة التجريبية فى السياسة بالدعوى إلى حرية التعبير عن الرأى . ويعد جون لوك مؤسس هذا المنهج ومؤسس الاتجاه الديمقراطى والليبرالى فى الفلسفة السياسية وكان من أهم ركائز الثورة على الحكم التعسفي والسلطان المطلق للملوك والكنيسة والمدافع الأكبر عن كفاح الطبقة البرجوازية النامية من أجل حصولها على أكبر قدر من الحرية السياسية والاقتصادية فى مقابل الحكم الإقطاعى . ومن أبرز المدافعين عن إقامة الحكم الدستورى وتحقيق الحرية الفكرية والتسامح الدينى .

وكان من الطبيعى أن يعدل لوك كثيرًا من آراء سابقه هوبز ، وأهم النقاط التى عارض فيها هوبز هو تصوره لحالة الطبيعة ونظريته فى العقد الاجتماعى .

وقد تعرض أيضًا لسلطة الحاكم وذهب إلى ضرورة تحديد هذه السلطة وألف كتابه بحثين عن الحكومة المدنية Two Treaties on Government بعد عامين من قيام ثورة عام ١٦٨٨ التى

---

(١) B. Russell;; Philosophy and Politics.

أطاحت بحكم جيمس الثانى من عرش بريطانيا وضمنه مبادىء الأحرار وقد كتب هذا المؤلف ردا على كتاب ألفه سير روبرت فيلمر عن حقوق الملوك الطبيعية وذلك فى مؤلفه Patriarcha (١٦٨٠) دافع فيه عن حقوق الملوك الإلهية التى كانت حقا لملوك أسرة استيوارت .

وكان فيلمر قد ذهب إلى تأييد حق الملوك الإلهى المطلق فى الحكم وعارض حقوق الشعب فى اختيار الحكومة التى تناسبه ذلك لأن الله قد وهب السلطة لآدم ومنه لأبنائه حتى وصلت للملوك الحاليين – فحق الملك على شعبه كحقوق الأب على أبنائه . ومثل هذه التفسيرات التى ترجع الحقوق السياسية إلى قصة آدم لم تكن فى الواقع تقنع عقول كثيرة من المفكرين فى أوربا فى القرن السابع عشر خاصة فى ذلك العصر الذى بدأت فيه الطبقة البرجوازية النامية تحقق انتصارات علمية وفكرية كبيرة وأن تجند أكبر العقول لتأييد مطالبها السياسية . لذلك لم يكن من الصعب على مفكر مثل لوك أن يفند دعاوى فيلمر وأمثاله ممن دافعوا عن سلطان الملوك المطلق أو الإلهى التى تنتهى إلى القهر والعسف . ومما ذهب إليه لوك فى مقام الرد على فيلمر هو قوله بأن أبناء آدم كثيرون والتحقق من الوريث الشرعى فيهم أمر مشكوك فيه ومن هنا فإن الأرجح أن يكون معظم الملوك الحالين مغتصبين . من جهة أخرى فند لوك مبدأ الوراثة من المجال السياسى ابتداء من هذا التاريخ . أما عن دعوى الحكم المطلق الذى يطالب به فيلمر للحاكم فليس مقبولا لأن سلطة الحاكم محدودة بحرية المحكومين والناس قد ولدوا أحرار وأى حكومة شرعية لا توجد إلا بموافقة المحكومين .

وقد عنى لوك بالدفاع عن الحرية فى كل أشكالها سواء على المجال السياسى أو الدينى والفكرى أو المجال الاقتصادى بل جعل الوظيفة الأساسية للدولة هى الدفاع عن هذه الحرية غير أن نظريته فى نشأة الدولة والمجتمع السياسى تستدعى أولا النظر إلى آرائه فى حالة الطبيعة أو القانون الطبيعى .

القانون الطبيعى (أو حالة الطبيعية) :

بدأ لوك بالبحث فيما سماه بحالة الطبيعة السابقة على كل حكومة أو سلطة زمنية لكى يبين منشأ السلطة السياسية فى المجتمع الإنسانى وليبين كيف انتقل الإنسان من حالة الطبيعة إلى الحياة المنظمة سياسيا – وقد ذهب إلى القول بأن الناس يولدون أحرارا متساويين يحكمهم القانون الطبيعى الذى يتمثل فيه صوت العقل الإلهى البادى فى ضمير الناس والذى يقضى بالمحافظة على الذات وعلى الآخرين وهو الذى يضمن بقاء الإنسان وسيادة السلام بين الناس . وليس ما يقوله لوك عن حالة الطبيعة هذه أو عن قانون الطبيعة أمرًا جديدًا لأنه معروف منذ عهد الفلاسفة الرواقيين فى اليونان وعند القديس توماس الأكوينى والعصور الوسطى خاصة ، وقد ذهب كل هؤلاء إلى القول بأن لكل قانون وضعى أساسا من القانون الطبيعى أما إذا تعارض القانون الوضعى من القانون الطبيعى فإن القانون الوضعى يسقط ولا يكون له سند .

إن حالة الطبيعة ليست كما وصفها هوبز حالة الفوضى التى لا ينظمها أى قانون وإنما هى حال صالحة يتمتع فيها الأفراد بحريتهم وبالمساواة وينظمها قانون أسمى من كل القوانين المدنية والسياسية وهو قانون الطبيعة .

يقول إن حالة الطبيعة يحكمها قانون الطبيعة وهو يضطر كل واحد ألاّ يضر الآخر فى حياته وصحته وحريته وممتلكاته لأن الناس جميعا من صنع القادر وهم جميعا رعية حاكم واحد ، أنهم ملكه قد بعثهم فى هذا العالم بأمره وبقاؤهم مرهون بأمره وليس لأحد أن يدمر الآخر كما لو كنا قد خلقنا لخدمة بعضنا البعض على نحو ما وجدت المخلوقات الدنيا لخدمتنا فكل واحد يعمل على حفظ نفسه ولا يتنازل عن حقوقه وعليه أيضًا أن يحافظ على الآخرين ولا يضر بحياة غيره .. فقانون الطبيعة يقضى بالسلام وبصياته البشر .

وتنفيذ قانون الطبيعة يرجع إلى كل واحد وعليه أن يعاقبِ من يعتدى على هذا القانون إلى حد منعه من الإعتداء عليه ، وذلك لأن قانون الطبيعة سيكون بلا جدوى إذا لم يوجد أحد له القوة على تنفيذه حتى يحفظ حق البرىء ويرد المعتدى ، فإذا وجد فى حالة الطبيعة من يعاقب المسىء فكل واحد له الحق فى أن يفعل ذلك .

وهكذا يحدث فى حالة الطبيعة أن يكون لفرد ما سلطة على الآخرين ولكنها ليست سلطة مطلقة أو تعسفية يمارسها على المجرم عندما يقع فى قبضته وبحسب أهوائه أو ما شاءت له إرادته وإنما هو سلطة فى أن يعاقبه بحسب العقل والاتزان والضمير بعقاب يتناسب مع اعتدائه ..

ذلك لأن المعتدى على قانون الطبيعة إنما قد أعلن أنه يتبع قاعدة أخرى غير تلك التى يمليها العدل المشترك Common equity وهى الحدود التى وضعها الله لأفعال الناس لأمنهم المتبادل ومن ثم يصبح المعتدى خطرا على الجنس البشرى ، ولما كان بذلك يحطم الرابطة التى تحمى الناس من الأذى والعنف فإن لكل شخص على هذا الأساس بما لديه من حق فى المحافظة على الجنس البشرى عامة أن يكبح وأن يدمر إذا لزم الأمر الأشياء التى تلحق بالناس الأذى ، ومن ثم له أن يصب على كل من يخرق هذا القانون ذلك القدرمن الشر الذى يجعله يندم على عمله وبذلك يمنعه من ارتكاب إثم مماثل كما يمنع غيره بأمثولته فى هذه الحالة . وعلى هذا الأساس يصبح لكل إنسان الحق فى معاقبة المعتدى وفى أن يكون منفذًا لقانون الطبيعة[1] .

ولكن إذا كان الإنسان يتمتع فى حالة الطبيعة بحريته . وإذا كان هو السيد المطلق على شخصه وممتلكاته ومساويا لأعظم الناس ولا يخضع لأحد فلماذا إذن يتنازل عن حريته ؟ لماذا

---

(١) انظر العقد الاجتماعى تأليف لوك - هيوم - روسو - ترجمة عبد الكريم أحمد سلسلة الألف كتاب ص ٢٤٩

يخضع نفسه لسيطرة أية سلطة أخرى وإشرافها ؟ يرى لوك أنه فى حالة الطبيعة قد يسطو إنسان غير منتج على إنتاج غيره فيسلبه إياه أو قد يفتك به ومن هنا يصبح من الضرورى أن يتنازل الإنسان الحر عن بعض حريته ليحمى شخصيته وأملاكه .

يقول : إنه رغم كونه يتمتع فى حالة الطبيعة بمثل هذا الحق فإن تمتعه به غير مؤكد ومعرض باستمرار لاعتداء الآخرين ، لأنه لما كان الجميع ملوكا مثله وكل إنسان مساوٍ لغيره . وهم فى الغالب لا يراعون بدقة حقوق المساواة والعدالة فإن تمتعه بممتلكاته فى هذه الحالة يكون غير مأمون .. ويجعله ذلك مستعدا لهجر هذا الوضع الملىء بالمخاوف والأخطار المستمرة مهما كانت الحرية التى يتمتع بها ويريد الانضمام إلى مجتمع مع الآخرين متحدين فعلا من أجل المحافظة – المتبادلة على حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم .

فالهدف الرئيسى الأكبر من اجتماع الناس فى مجتمعات منظمة ووضعهم أنفسهم تحت حكم ما هو إذن للمحافظة على ملكيتهم ، إذ تتطلب هذه المحافظة عدة أمور لا تتوفر فى حالة الطبيعة .

أولها : أنه لا يوجد قانون قائم ومستقر ومعروف يحظى بالقبول العام بوصفه معيارا للصواب والخطأ والمقياس المشترك الذى على أساسه يحكم فى كل الخلافات التى تقوم بينهم ، لأنه رغم كون قانون الطبيعة واضحا مفهومًا لجميع المخلوقات العاقلة ، فإن الناس لتحيزهم لمصلحتهم الخاصة ولجهلهم بهذا القانون لا يتوقع منهم الاعتراف به كقانون ملزم لهم فى تطبيقه على قضاياهم الخاصة .

وثانيا : لا يوجد فى حالة الطبيعة قاض معروف ، غير متحيز لديه سلطة الحكم فى جميع الخلافات طبقا للقانون المقرر . لأنه لما كان كل واحد فى تلك الحالة قاضيا ومنفذا لقانون الطبيعة فإن الانفعال وحب الانتقام قمينان والناس يتحيزون لأنفسهم بأن يدفعانهم إلى المغالاة كما يجعلهم الاندفاع الشديد فيما يتعلق بقضاياهم وعدم المبالاة بقضايا الغير يخطئون ويقصرون فى حق غيرهم .

ثالثا : كثيرا ما لا يوجد فى حالة الطبيعة القوة التى تدعم الحكم وتؤيده عندما يكون سليما وتعمل على تنفيذه كما يجب . فإن أولئك الذين يظلمون نادرًا ما يرجعون عن ظلمهم .

وهكذا رغم كل الميزات التى يتمتع بها الجنس البشرى فى حالة الطبيعة إلا أنه سرعان ما ينساق الناس إلى تكوين المجتمعات لأن وضعهم يظل سيئًا طالما استمروا فى الحالة الأولى . ومن هنا كان من النادر أن نجد عددا من الناس يعيشون فترة معا فى هذه الحالة . فالمساوىء التى يتعرضون لها فيما ينجم عن ممارسة كل شخص لسلطته بتلك الصورة غير المستقرة من غير معاقبة اعتداء الآخرين تجعلهم يلوذون بحماية القوانين المقررة لحكومة ما سعيا وراء المحافظة

على ملكيتهم فى ظلها ، وهذا هو ما يجعلهم مستعدين إلى حد أن يتنازل كل منهم عن سلطته الخاصة فى العقاب ليستعملها من يختار لذلك من بينهم فقط . وبمقتضى تلك القواعد التى تتفق عليها الجماعة أو من تنيبهم عنها . وذلك هو أصل الحق فى السلطتين التشريعية والتنفيذية كما فى الحكومات والمجتمعات نفسها واصل نشأتها جميعا [1] .

يتضح مما سبق أن اشتباك المصالح ومحاولة كل واحد أن يطبق قانون الطبيعة لصالحه وحماية الحقوق الطبيعية للأفراد الآخرين يظهر ضرورة وضع عقد اجتماعى يخرج به الناس من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع السياسى ويعرف لوك المجتمع السياسى بقوله إن الذين يكونون هيئة واحدة ولهم قانون واحد وقضاء واحد يرجعون إليه مع وجود سلطة تحسم فى النزاع الذى يقوم بينهم وتوقع الجزاء على المعتدى يعيشون فى مجتمع سياسى ولكن من ليس لهم مثل هذا التنظيم فهم يعيشون فى حالة الطبيعة .

من هنا ينشأ التعاقد الاجتماعى الذى ينص بأن ينقل الأفراد سلطاتهم إلى شخص أو بضعة أشخاص يكونون حكومة ملكية وتكون مهمة هذه السلطة السياسية هى المحافظة على الحقوق الطبيعية للأفراد . وينص العقد على ألا يتنازل الأفراد عن حقوقهم إلا بالقدر الذى يتيح للسلطة أن تقوم بواجباتها للدفاع عن مصالحهم ولا يجوز هذا الانتقال إلى الحالة السياسية إلا برضاء الأفراد سواء الرضاء الصريح أو الضمنى ، فالفرد يكتفى بإرادته الحرة مع غيره من الأفراد على الاتحاد فى جماعة هدفها حفظ بقائهم وضمان استقرارهم فرضاء الفرد إذن هو أصل قيام الحكومة وليست السلطة الأبوية كما يذهب أنصار الوراثة أو الاستبداد .

وينص العقد الذى يولى به الناس السلطة للحاكم أن الحاكم طرف فى هذا العقد شأنه شأن المحكوم – وإذا قصر أحد الطرفين فى تنفيذ العقد أصبح الطرف الآخر فى حل من الالتزام بتعهداته . وبناء على ذلك يكون للشعب الحق فى تغيير حكومته إذا اخلت بالعقد القائم إذا استبد الحاكم . ومن هنا فقد اختلفت صيغة العقد الاجتماعى عند لوك عما كانت عليه عند هوبز . ذلك لأنه فى حين اعتبر هوبز العقد دائما ومطلقا ذهب لوك إلى أنه موقوت بمحافظة المتعاقدين على التزاماتهم ، وفى حين اعتبر هوبز تنازل المواطنين عن حقوقهم تنازلا مطلقا ذهب لوك إلى أنه تنازل عن القدر الذى يضمن قيام السلطة العليا بواجباتها ، وبينما ذهب هوبز إلى أن الحاكم ليس طرفا فى العقد وغير ملزم بأى قيد أو التزام قبل الشعب ذهب لوك إلى ضرورة اعتباره طرفا فى العقد حتى لا يجنح إلى الظلم والاستبداد .

كذلك يتضح أن لوك قد ذهب إلى الدفاع قبل كل شىء عن حرية الأفراد وخاصة حرية الملكية بحيث يمكن أن توصف فلسفة لوك بأنها فلسفة الديمقراطية الرأسمالية عند بدء نشأتها

---

(١) ocke, Civil Governmont; ch., 9. P. 123-127. انظر العقد الاجتماعى تأليف لوك وهيوم وروسو ترجمة عبد الكريم أحمد ، فصل ٩ فقرات ١٢٣ إلى ١١٧ ص ٣٢٧ إلى ص ٣٢٩ .

فى الدول الصناعية المتقدمة .. وقد جعل لوك المهمة الرئيسية للسلطة السياسية هى الدفاع عن هذا الحق وعن الحرية المطلقة للملكية الفردية ، فالفرد قد أصبح فى إطار هذه الفلسفة هو المحور والدولة بكل سلطاتها إنما غايتها الدفاع عن حريات الفرد وفى هذا تختلف الديمقراطية الليبرالية عن الفلسفات ذات الطابع الشمولى .

وذلك أن من هذه الدول الشمولية ما يجعل المحور هو الأمة بأسرها كالفاشية أو العنصر كالنازية أو الطبقة فى الشيوعية . وفى كل هذه الدول الشمولية تصبح الدولة هى القوة العليا التى يجب أن يذوب فيها الفرد بحيث يمكن أن ينطبق عليها جميعا رأى هيجل فى كتابة فلسفة القانون . أن الفرد لا يجد حرية فى طاعة قانون الدولة وأعظم صورة لتحقق هذه الحرية إنما هى فى الموت من أجل الدولة عندئذ يتحول إلى جزء أصيل من الدولة .

وعلى النقيض من هذا الرأى يقف لوك ليؤكد حقوق الفرد وحريته التامة فى مقابل الدولة وسلطانها ومن هنا فقد تغير مفهوم الدولة مع لوك عما كان عليه فى التراث اليونانى . فبعد أن كان أفلاطون وارسطو ينظران إلى الدولة على أنها غاية فى ذاتها وأنها كائن عضوى له حياته الخاصة وأهدافه العليا التى تسمو على كل أهداف أخرى للأفراد التى هى أجزاء منه ، وبعد أن كان هذا التراث اليونانى المستمد منها يجعل الدولة مصدر القيم العليا كلها ومبعث حياة الأفراد والقوة الموجهة لهم تحولت الدولة عند لوك إلى أداة توفر للأفراد النظام والاستقرار والسلام الذى يمكنهم من تحقيق أهدافهم الخاصة وأهم ما ينبغى للدولة أن تحافظ عليه هو حق الأفراد فى الملكية .

حق الملكية :

الأرض هى هبة إلهية وهبها الله للإنسان وقد كانت هذه الهبة فى البدء وفى حالة الطبيعة عامة إذ أن الكل يشاركون فى ملكية العالم ، ولم يكن أحد من الناس ينفرد بملكية شىء ، غير أن كل إنسان كان له حق ملكية على شخصه وكان يملك عمله الذى هو امتداد مباشر لشخصه . ولما كانت الأرض فى البدء كثيرة وجرداء وعدد الناس قليلا فإن الأرض وما بها من موارد لم يكن لها حساب ولا قيمة وإنما كانت القيمة كلها تتركز فى العمل الذى يمكننى من أن أستغل موارد الطبيعة ومن هنا يحول العمل الموجودات الطبيعية المشاعة بين الجميع إلى ملكية خاصة لمن أضاف إليها مجهوده .

يقول وهكذا يقضى قانون العقل بأن الغزال ملك لذلك الهندى الذى قتله إذ أن من المتفق عليه أن المال يكون ملكا لمن أضاف إليه مجهوده وإن كان قبل ذلك حقا مشاعا للجميع .

والأرض تتحول ملكا خاصا لمن فلحها وزرعها ومن هنا فإن حق الملكية هو حق طبيعى لا يستمد ولا يسلب من قبل أى حكومة أو سلطة زمنية ويترتب على ذلك أن زيادة اجتهاد الإنسان ينتهى إلى تزايد الفوارق بين الناس ولأول مرة يحتاج الناس لنظام يحمى ملكيتهم

ويضطرون لتأسيس المجتمع المدنى بمؤسساته الذى يمكنه أن يوفر لهم الحماية والاستقرار بطريقة أخرى مختلفة عن الطريقة التى ساروا عليها فى حالة الطبيعة ذلك لأن ملكية المجدين الذين يحولون موارد الطبيعة إلى إنتاج يفيدهم كما يفيد سائر الناس ويوفر للآخرين حسن الحياة . تلك الملكية ينبغى قيام سلطة زمنية تحميها من اعتداء الآخرين غير المنتجين اللذين قد يضيعون على المنتجين حقوقهم ولهذا يتحتم وجود حكومة تأخذ على عاتقها حماية الأفراد وملكيتهم من اعتداء الآخرين ومن هنا تصبح المهمة الرئيسية للحكومة هى ضمان الملكية وحمايتها لأهلها وضمان قدرة الإنسان على العمل وزيادة الانتاج . وكذلك يفسر لوك العامل الأساسى فى انتقال الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدنى على أنه عامل الملكية وكذلك تدخل الملكية كعنصر فعال فى نشأة السلطة السياسية .

غير أن فلسفة لوك السياسية قد ظلت وراء النظم الرأسمالية التى تحمى حرية تضخم رأس المال وأخذت بمبدأ الحرية الاقتصادية المطلقة التى عبر عنها علماء الاقتصاد الحر بعبارة دعه يعمل دعه يمر . فالاقتصاد الحر يترك موارد الإنتاج ملكا خاصا للأفراد ولا يركزها فى يد الدولة ويترك للمنتج حرية اختيار الإنتاج الذى يمكنه من تحقيق الربح ويترك السوق للمنافسة الرأسمالية – وبمر السنين تضخمت رؤوس الأموال إلى حد لم يتصوره لوك خاصة بعد تضخم الصناعة وتكون الاحتكارات الصناعية الحديثة التى تطورت إلى الرأسمالية الإمبريالية فى الاستعمار الحديث ومن الواضح كذلك أن لوك لم يكن يتوقع احتمال وجود حالة اقتصادية مثل الحالة الحاضرة أى بعد كتابة مؤلفه بثلاثة قرون ، حيث أصبح لا يوجد أى مورد طبيعى يحوله فرد بعمله إلى ملكية خاصة أو يجد حتى فرصته للعمل . الأمر الذى جعل الاقتصاد الحديث اقتصادا موجها يضمن للشعب ولجميع الأمة السيطرة على موارد الإنتاج لضمان حسن توزيع الموارد ومنعا لقيام الاحتكارات .

والحق أن ما أصبح ينطبق على الرأسمالية الإمبريالية فى القرنين التاسع عشر والعشرين لا ينطبق تماما على فلسفة لوك الاقتصادية التى كانت سندا للطبقة البورجوازية النامية المعتمدة أساسا على مجهودها الذاتى والتى تحققت على أيديها الكثير من الانتصارات الفكرية كما أنها لم تكن قد تحولت إلى الرأسمالية الاحتكارية . فما يذكره لوك عن حرية الملكية يفيد أن هذه الملكية مهما تضخمت فهى محدودة دائما بحدود طبيعية ومعقولة بحيث لا تصل إلى التضخم غير الطبيعى الذى يمكن أن تترتب عليه آثار فاسدة . فهو يقول : إن قانون الطبيعة الذى يجيز لنا الملكية إنما يحدد أيضا هذه الملكية ، يحددها بقدر ما يستطيع الإنسان أن يستخدمها فيما يعود عليه بالفائدة فى حياته قبل أن تفسد ، وهذا القدر هو ما يحق له أن يثبت فيه ملكيته وكل ما هو أكثر من ذلك يعد فوق نصيبه فهو ملك للآخرين ... ولا تمتد الملكية إلى ما تمتلكه الأرض وما تحتوى عليه بل إن ملكية الأرض نفسها تكتسب بنفس الطريقة ، فالقدر الذى يستطيع الإنسان أن يفلحه ويزرعه ويحسنه ويحصد ثماره هو ملك له ، إذ أنه بعمله كأنما

يقتطعها من الأرض المشاع ... ويقول أيضا إن الله عندما منح الأرض للجنس البشرى كله مشاعا أمره أيضا بأن يعمل ، كما أن حالته المعوزة تتطلب منه ذلك ، إن الله والعقل يأمرانه بأن يعمل على إخضاع الأرض أى أن يحسنها لفائدة الحياة وبذلك يضيف إليها شيئا من عنده هو عمله ، كما أن هذا الاقتطاع لأى جزء من الأرض عن طريق تحسينه لم يكن يلحق ضررا بأحد حيث أنه كان لا يزال هناك قدر كاف وبنفس الجودة للجميع » [1] .

أما عن نظريته فى أن قيمة السلعة إنما ترجع إلى كمية العمل المبذول فيها ، فهى نظرية يمكن أن ترجع جذورها إلى العصور الوسطى ، حيث ذهب كثير من المفكرين وعلى رأسهم توماس الأكوينى إلى تأكيد حق العامل فى مجهوده ومعارضته عمليات الوساطة التى كثيرا ما كان يقوم بها يهود العالم العربى فيجمعون الأموال بأرباح فاحشة بغير مجهود منهم وقد عادت هذه النظرية للظهور بشكل آخر عند علماء الاقتصاد المحدثين خاصة فى القرن التاسع عشر على نحو ما نجدها عند كارل ماركس .

أنواع السلطة :

إن الضمانات الثلاث لعدم فساد المجتمع الطبيعى هو قيام ثلاث سلطات هى التشريعية والتنفيذية والقضائية . غير أن لوك لم يعنى إلا بسلطتين هما السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية التى يبدو أنها تتضمن السلطة القضائية أيضا [2] .

ولكن لوك يتحدث عن سلطة ثالثة هى السلطة الفيدرالية Federative[3] أى سلطة اتمام المعاهدات وهى السلطة الخاصة بالعلاقات الخارجية وهو يصفها بأنها السلطة التى تنطوى على سلطةا لحرب والسلام وإتمام المحالفات والمعاهدات وجميعا لتصرفاتا لتى تتم مع جميع الأشخاص والجماعات من خارج المجتمع ، وهو يرى أنه على الرغم من أن هذه السلطة متميزة عن السلطة التنفيذية إلا أنه يصعب فصلها عن السلطة التنفيذية ووضعها فى أيدى أشخاص آخرين[4] وخلاصة القول أنه قد توصل إلى ثلاث سلطات كما توصل إلى فصل السلطتين . وهو ما أكده بعد ذلك مونتسكيو ، وإن كانت السلطات عند لوك مختلفة عن السلطات عند مونتسكيو .

ولما كانت السلطة التشريعية تنعقد انعقادا مؤقتا لأنها توضع فى أيدى أشخاص مختلفين تكون لهم عندما ينعقدون انعقادًا صحيحا سلطة سن القوانين فإنهم بعد أن يفعلوا ذلك يتفرقوا ثانية حيث يصيرون هم أيضا خاضعين للقوانين التى وضعوها وهو قيد جديد عليهم لضمان أن يضعوا القوانين للصالح العام .

---

(١) انظر العقد الاجتماعى ترجمة عبد الكريم أحمد من ص ٢٦٢ إلى ص ٢٦٦ .

(٢) انظر بحثين فى الحكومة المدنية فقرة ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٣) مستمدة من الكلمة اللاتينية Foedra أى المعاهدات .

(٤) فقرة ١٤٨ المرجع السابق .

ولكن هذه القوانين تطلب تنفيذًا دائما وإشرافًا مستمرًا ، لذلك فإنه من الضرورى أن تكون هناك سلطة دائمة الانعقاد وتعمل على تنفيذ القوانين وهكذا كثيرا ما فصلت السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية .

غير أن السلطة التشريعية هى أعلى سلطات الدولة فى رأى لوك ، ومن الضرورى فصلها عن السلطة التنفيذية ويكون لها السيادة وذلك لأن من يشرع للآخرين يكون فى منزلة أعلى ، وقد يحدث أحيانا أن تتصرف السلطة التنفيذية بغير أخذ رأى السلطة التشريعية إذا ما حازت الثقة وعملت للصالح العام ، وهذا هو ما يسمى بحق التجاوز Prerogatives ولكن إذا تمادى الحاكم فى استخدام حق التجاوز عن القوانين فإنه يتحول إلى طاغية الأمر الذى يبرر ضرورة تدخل الشعب لمقاومته ، وهذا هو ما حدث فى انجلترا حين حكم شارل الأول بغير برلمان من عام ١٦٢٨ - ١٦٤ فكان هذا مبررا لقيام الثورة عليه والحاكم عندئذ يتحول إلى حالة حرب مع الشعب ويستخدم السلطة التى وهبوها له ضدهم ، كذلك يقرر لوك أن الشعب تظل له سلطة عليا فى إزالة المشرع أو تغييره عندما يرى أن المشرع يعمل ضد الأمانة الموكولة إليه . لأن كل سلطة تسلم أمانة بقصد تحقيق هدف تكون محدودة بهذا الهدف ومن ثم عندما يظهر بوضوح أن هذا الهدف قد أهمل أو أن ما يحدث هو عكسه كان فى ذلك إهدارا للأمانة يؤدى بالضرورة إلى سحبها وتعود السلطة إلى أيدى أولئك الذين سلموها [1] .

بذلك أثبت لوك حق الشعب فى سلب السلطة والثورة على من يحاولون سلبه حريته كما ندد بمبادئ الحكم المطلق وكل مظاهر التعسف فجاءت فلسفته ترسى أسس الحرية فى بلاده وفى خارج حدودها على السواء .

ويمكن لنا أن نتبين أثر فلسفة لوك فى فصل السلطات ومقارنتها بآراء مونتسكيو[2] التى ضمنها مؤلفه روح القوانين وهو الكتاب الذى كان له أبعد الأثر فى فلسفة القانون وتتلخص فلسفة مونتسكيو فى القول بأن الناس قد ولدوا أحرارا بطبيعتهم غير أنهم لو تركوا وشأنهم لصدرت عنهم - تصرفات تتعارض مع حريتهم لذا تلزم القوانين للحفاظ على هذه الحرية وتنظيمها . وقد رأى الملكية المقيدة بالدستور ومشاركة الشعب عن طريق ممثليه أفضل النظم غير أن أهم ما يكفل صيانة الحرية السياسية هو فى رأيه الفصل بين السلطات التى أرسى لوك دعائمها وبقى على مونتسكيو أن يوضح تفصيلاتها .

فالحرية عند مونتسكيو تتلخص فى أن يعمل المواطن كل ما تجيزه له القوانين لأنه إذا جاز للمواطن أن يرتكب ما تنهى عند هذه القوانين فإن هذا الحق يصبح جائزا للجميع ومن ثم تتلاشى الحرية ، والذى يكفل الحرية لأفراد الشعب هو فصل السلطات الحاكمة ، ذلك لأن

---

(١) فصل ١٣ فقر ١٤٩ .

(٢) مونتسكيو ١٦٨٩ - ١٧٥٥ .

انفصال السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية يعمل على أن تحد كل سلطة من السلطات من سلطة الأخرى ومن أدلتها على ذلك[1] .

(أ) أنه ينبغى أن تكون السلطة التى تشرع القانون غير السلطة التى تنفذه فلو كانت السلطة التشريعية بيد السلطة التنفيذية فربما توجهها لمصلحتها .

وقد يحدث أن تجتمع السلطة التنفيذية والتشريعية فى يد واحدة فتعمل السلطة التنفيذية على الغائه أو تغييره إذا أحست بأنه يقيدها وهذا يؤدى إلى عدم احترام القوانين أو إلى خضوعها للأهواء .

(ب) أن الجمع بين السلطتين التشريعية والقضائية يؤدى بالقضاء إلى أن يصبحوا مشرعين لأنفسهم الأمر الذى يقضى على حيادهم .

كذلك فإن الجمع بين السلطتين التنفيذية والقضائية يجعل الفضاء لعبة فى يد السلطة التنفيذية .

غير أن الضرورة السياسية قد تقضى بوجوب تدخل السلطات فى مهام بعضها بالقدر اللازم الذى لا يؤثر على جوهر الموضوع ، فمن أنواع هذا التدخل مثلا أن تخول للسلطة التنفيذية شيئا من السلطة على الهيئة التشريعية حيث أنها لا تجتمع ولا تنفض من تلقاء نفسها ، إذ لو أصبح لها هذا الحق لاستعملته للنيل من السلطة التنفيذية ، غير أنه من الضرورى وضع حد لتدخل السلطة التنفيذية على السلطة التشريعية وذلك بضمان رقابة السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية . ومن هنا تنتهى نظرية فصل السلطات عند مونتسكيو وفى صورها الحديثة إلى القول بتوازن السلطات .

وكان مونتسكيو أكثر المفكرين السياسيين إعجابا بالدستور الإنجليزى وامتد تأثير آرائه إلى الثورة الفرنسية وإلى الثورة الأمريكية .

وإذا كان لوك يعد من أهم ممثلى نظرية العقد الاجتماعى فى القرن السابع عشر فان روسو[2] يمكن أن يعد من أهم ممثليها فى القرن الثامن عشر . وقد أودع روسو آراءه مؤلفات من أهمها كتاب العقد الاجتماعى عام ١٧٦٢ ، وله أيضا مقال فى المساواة عام ١٧٥٥ . ويكمل روسو مدرسة القانون الطبيعى التى ظهرت فى القرن السابع عشر خاصة عند أمريش دو فاتيل مؤلف قانون الأمم . ومبادئ القانون الطبيعى ١٧٥٨ ويتفق روسو معه فى أن نظرية القانون الطبيعى يتفرع عنها ثلاث نظريات ، نظرية فى تفسير نشأة المجتمع ونظرية أخرى فى تفسير نشأة الدولة ونظرية فى العلاقات الدولية .

---

(١) انظر تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية للدكتور مصطفى الخشاب ص ٤١٣ إلى ص ٤٣٠ .
(٢) هو جان جاك روسو ١٧١٢ - ١٧٧٨ .

وقد يقال إن روسو كان فيلسوفا رومانطيقيا وقع فى أسر الفلسفة الكلاسيكية للقانون الطبيعى ومن هنا فقد كان له تفسيره الخاص لهذا القانون الطبيعى ذلك أن السيادة لم تكن ترجع فى رأى روسو لمجموع أفراد بل لشخص معنوى Persona-Moralis والمعيار النهائى هو الإرادة العامة Volontè-generale لهذا الشخص وهى أفكار تتجاوز أفكار مدرسة القانون الطبيعى ذلك لأن روسو يمكن أن يعد مبشرا بالرومانسية وبهذا فقد مهد للفكر الألمانى الذى يؤله شخصية الشعب Folkperson ويرى فى القانون تعبيرا عن الإرادة العامة أو الوعى الصادر عنه هذه الشخصية . لذلك فإن بوادر الفلسفة الهيجلية والمدرسة التاريخية فى القانون تظهر عنده . ولقد صدر هو عن مدرسة القانون الطبيعى بقدر ما كان هو مصدرا للاتجاهات الفلسفة السائدة فى المستقبل (٢) .

والحق أن الفلسفة السياسية المستمدة من كتاب العقد الاجتماعى لروسو هى أشبه ما تكون بجسر يصل ما بين فكرة القانون الطبيعى ، وبين نظرية تأليه الدولة القومية . وقد تكون فلسفة روسو قد صدرت عن فلسفة لوك ولكنها فى الواقع تنتهى إلى تمجيد ما يذكرنا بدولة المدينة Polis عند أفلاطون .

ويرى روسو أن حالة الطبيعة تصبح غير محتملة . وتملى الحاجة إلى حماية النفس فتفرض العقد الذى يرجع إلى إرادة الجميع الحرة ، وهو يهاجم الدولة التى لا تقوم على مثل هذه الإرادة الكلية الحرة ، إنها عنده الدولة التى أساسها العقل والإرادة الكلية . Volontè- generale

أما عن نظريته في العقد فهو يشبه هوبز حيث أنه يفترض تنازل الفرد الكامل عن حقوقه ولكنه لا يشبهه فى أن لا يتنازل عنها لفرد بل للمجتمع كله حتى أنه ليصدق قول روسو : كل فرد يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد غير أن المفارقة تنطوى على مغالطة لأن روسو ينتهى تقريبًا إلى ما انتهى إليه هوبز من افتراض ليفياثان آخر غير ليفياثان هوبز هو ليفياثان المجتمع ، ولكن فى حين يجمع ليفياثان هوبز بين سلطات التشريع والتنفيذ إلا أن المجتمع عند روسو يقتصر علىا لتشريع وتنشأ الحكومة government كواسطة لتنفيذ القوانين ، ولا يتطلب قيام الحكومة عقدا . إذ العقد عنده أساس لقيام المجتمع community.

وقد يتنازل المجتمع عن سلطاته التنفيذية لهيئة إلا أنه لا يستطيع أن يتنازل عن سلطاته التشريعية لنواب . لأن هذا تنازل عن السيادة وهذا غير ممكن وهنا يختلف روسو عن لوك لأن روسو يرفض الديمقراطية النيابية representative ويشاركه هذا الرفض للديمقراطية السائدة عند الإنجليز كانط وهيجل . ومرجع ذلك هو تبنى روسو لفكرة الديمقراطية المباشرة على نحو ما تصورها فى مجتمع دولة المدينة عند الاغريق وفى مقاطعات سويسرا .

أما عن تصور روسو للحقوق الطبيعية للفرد وانتقاله إلى المجتمع المدنى وما تبع ذلك من تفاوت فى الملكية وفوارق بين الأفراد فيمكن أن نلاحظ أن روسو فد اتفق مع لوك فى قوله بأن الناس يعيشون فى حالة الطبيعة متحابين متعاونين ، ولكن المجتمع السياسى الذى قام

ليحمى الملكية قد جر عليهم الشقاء وأكد عدم المساواة . يقول روسو فى كتابه العقد الاجتماعى « ولد الإنسان حرا ولكنه فى كل مكان مقيد بالأغلال ، كيف حدث هذا ؟ لست أدرى أما الذى أكسبه هذه الصفة الشرعية فهو ما سوف أبحث فيه » .

وعلى هذا النحو وضع المسألة السياسية وأدان كل النظم السياسية ، فالملكية الخاصة وازدياد الفوارق فيها قد جلبت على الإنسانية أوخم الشرور لأنها أنتجت اللامساواة بين الناس المتساويين ، وقد أقام الملاك أصحاب الملكية الخاصة السلطة السياسية ليحموا ملكيتهم الخاصة ممن لا يملكون . وجاءت السلطة لتحمى مصالح هؤلاء ومع ذلك فقد بدا لروسو أن لوك قد أصاب الحقيقة حين ذهب إلى القول بأن المجتمع السياسى يهدف إلى حماية الملكية ، ولكنه تورط فى خطأ كبير حين ذهب إلى القول بأن الملكية شىء طبيعى وأن عدم المساواة التى يحميها المجتمع السياسى هو تصرف يطابق معايير العدالة الطبيعية .

كذلك انتهت نظرية روسو فى الملكية إلى نتائج مخالفة لنتائج فلسفة لوك حين رأى أن المجتمع السياسى يسلب الإنسان حريته حين يقيده بالقوانين التى يضعها أصحاب المصلحة ليحموا بها ملكيتهم ، وكذلك تحول الإنسان بتأثير المجتمع السياسى من وحش طيب نبيل إلى الشخص المكبل بالقوانين والواجبات . لذلك فقد اهتدى الناس إلى وسيلة يخرجون بها عن الحالة التى فسدت فيها أخلاقهم فيتعاقدون فيما بينهم بعقد يتنازل فيه كل فرد عن حقوقه الشخصية للمجموع مع عدم تخليه عن حريته الشخصية . والإرادة العامة للمجتمع هى إرادة الشعب فى ظل حكومة تعمل للمصلحة العامة وتقرر مبدأ السيادة . ومن هنا يرى روسو أن العقد ينبغى أن يوفق بين مصلحة الأفراد والمصلحة العامة للمجموع وعندئذ ينبغى أن يكون القانون صدى الإرادة العامة ، وأن يحول دون استغلال السلطة لصالح البعض على الآخرين وانتهى روسو بهذا الصدد إلى القول بأن السيادة ينبغى أن توكل للشعب وبهذا يمكن تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس .

الليبرالية بعد لوك

لقد عملت مبادئ لوك ومن تأثروا به فى القرن الثامن عشر على قيام الثورتين الفرنسية والأمريكية وعلى تحديد المثل السياسية التى عرفت فى غرب أوربا باسم الفلسفة الليبرالية وهى المثل التى تمثلت فى حماية الحريات المهنية للفرد والتى تمثلت فى حرية الفكر والدين والاجتماع والرقابة على السلطة الحاكمة بواسطة ممثلين منتخبين وأن تعمل الحكومة فى حدود دستور . وقد بدت هذه المبادئ واضحة فى وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكى عام ١٧٧٦ وجاء فيها :

« إن الناس قد خلقوا سواسية وأنه لا ينبغى للسلطة أن تسلبهم حقوقهم الطبيعية فى الحياة والحرية والسعادة ، وأنه من أجل ذلك أقيمت الحكومات التى تستمد سلطاتها من رضى

المحكومين وانه من حق الشعب أن يغير هذه الحكومات إذا ما انقلبت هادمة لتلك الحريات ، وكان من أهم المعبرين عن هذه الأفكار فى القرن الثامن عشر فى الولايات المتحدة توماس جيفرسون وتوماس بين » .

ورغم الثورات التى دعمت فلسفة لوك الليبرالية ، إلا أنه من الملاحظ أن الفلسفة الليبرالية التى سادت القرن التاسع عشر كانت فى جوهرها فلسفة تجريبية نفعية أكثر منها ثورية وقد سادت غرب أوربا وأمريكا ولكنها جعلت من انجلترا مركزا لها .

ففى ألمانيا التى كانت أكثر اهتماما بتحقيق وحدتها السياسية مع بسمارك والهوهنزلرن Hohenzolern لم تلق الليبرالية فى فكرها السياسى مرتعا خصبا لها وان تأثر بها نظامها القضائى Judicialخاصة فيما يتعلق بالدفاع عن حقوق الملكية .

أما عن مصير الليبرالية فى فرنسا ، فقد نظر إليها فى القرنين الثامن والتاسع عشر على أنها فلسفة طبقية وذلك نتيجة لأن قطاعا كبيرا من الفلاحين يبلغ خمسة أو ستة ملايين استفادوا بعد الثورة الفرنسية فتملكوا أراضى وتحولوا نتيجة لذلك إلى طبقة متوسطة أقرب ما تكون إلى البرجوازية وتتفق مصالحها مع مصالح طبقة البرجوازية الصناعية ، وقد ظل هؤلاء جميعا مجمدين متصلبين على المستوى السياسى الأمر الذى دعا الطبقة العاملة إلى اتخاذ موقف معارض لها وإلى الانحياز الصريح نحو المبادئ الاشتراكية . ومن هنا لم يلق ممثلوا الليبرالية فى فرنسا ترحيبا من عامة الجماهير لاتخاذهم موقفا أقرب لموقف الأرستقراطية ولم يكن لها دور فعال فى فرنسا .

إنما ازدهرت الليبرالية فى انجلترا التى أصبحت فى القرن التاسع عشر أعظم بلد أخذ بالتصنيع ، ونجحت الليبرالية فى أن تصبح فلسفة وطنية تتبنى مبادئ إصلاح ترضى الطبقة العاملة وتحمى مصالح الطبقة المتوسطة وتحقق حرية التجارة بل اتسعت لتكون حلقة وصل بين الدعوى إلى الفردية المميزة لعصر الثورة الفرنسية وبين الفلسفات الداعية لفائدة المجموع والمواءمة بين المحافظة على الحريات السياسية والمدنية للفرد وبين التغيرات اللازمة لتقدم سياسة التصنيع .

ويعد جون استيوارت ميل (١٨٠٦ – ١٨٧٣) مؤلف كتاب عن « الحرية » On Liberty (١٨٥٩) من أهم من تأثروا بمبادئ لوك والليبرالية . ومضى ميل فى الدفاع عن حريات الفرد وخاصة فى حريته فى التعبير عن آرائه إلى أبعد حد ورأى الذى يتيح للأغلبية التعبير عن رأيها عن طريق التمثيل النيابى ، وفى ظل هذا النظام يحس كل بمسئوليته التامة فى التعبير عن رأيه عن طريق اختيار من يمثله وفى رقابة ممثلى الشعب للهيئة الحاكمة . وبهذه الآراء مهد ميل الطريق لمفكرى الديمقراطية الليبرالية وعلى رأسهم بنتام Benthamوالكسى دوتو كفيل ولاسكى وجون ديوى .

وكانت نظريات علماء الاقتصاد الإنجليز من أهم الدعامات التى استند إليها الفكر الليبرالى فى القرن التاسع عشر ، وعلى رأس هؤلاء الاقتصاديين آدم سميث مؤلف كتاب ثروة الأمم The wealth of nations وجماعة الكتاب الإنجليز والفرنسيين الذين عرفوا باسم الطبيعيين – الفيزيوقراط ومنهم كيناى . وقد تبلورت نظرياتهم الاقتصادية فى فكر ديفيد ريكاردو مؤلف كتاب مبادئ الاقتصاد ١٨١٧ .

وقد ادخل ريكاردو فى اعتباره نظرية مالتوس Malthus التى تتلخص فى أن التزايد السكانى لا يسير على نفس معيار التزايد الغذائى للعالم ، إذ يتزايد الغذاء بمعدل متوالية حسابية فى حين يتزايد السكان بمعدل متوالية هندسية ولكن تحدث موانع طبيعية لتكون حلا لهذه المتواليات ، فعندما يتزايد السكان إلى حد تكفيهم معه المواد الغذائية تنشأ الحروب والأوبئة التى تقضى على جزء من السكان ليعود التوازن من جديد .

والفلسفة التى تستند إليها هذه النظريات الاقتصادية ترى أن الطبيعة وقوانينها خيرة . وأن الإنسان الطبيعى كامل ومثالى ، ولكن مصدر السوء والشرور إنما يرجع إلى النظم والعادات والمواضعات التى أتى بها الإنسان وفرضها على الطبيعة . وقد عبر جان جاك روسو عن هذا الرأى بقوله :

« إن الطبيعة قد خلقت الإنسان حرًا وجعلته خيرًا ، ولكن الإنسان باختراعاته قد أفسدها ، وما دام تدخل الإنسان يفسد النظام الطبيعى فيترتب على ذلك أن أحسن طرق السلوك هى تلك التى تترك الأشياء تجرى على أعنتها وتأخذ طريقها الطبيعى » .

وقد لقى هذا التفسير ترحيبا كبيرا من طبقة أصحاب الأعمال الذين طالبوا بأسواق حرة ورفع القيود التى تفرضها الدولة على النشاط الاقتصادى للأفراد أى ترك الإنتاج حرًا لا تقيده إلا قوانين المنافسة وهذا هو محور الاقتصاد الحر الذى شعاره « دعه يعمل دعه يمر » .

وعلى ضوء هذا الاقتصاد كاد تدخل الدولة ينحصر فى الاصلاحات التربوية والاجتماعية والتعليمية وحماية الأمن فى الداخل والخارج وحماية الملكية الخاصة من أن يقع عليها أى اعتداء .

وقد نجح ريكاردو (١٧٧٢ – ١٨١٣) فى استخلاص أهم قوانين الاقتصاد الكلاسيكى وعلى رأسها نظرية القيمة التى تقدر قيمة السلعة على أساس ما قد بذل فيها من ساعات عمل ، وأن أجر العامل هو دائما أجر الكفاف الذى يسمح له بالاستمرار فى الحياة بدون أن يأخذ تعويضا عادلا عن العمل الذى يعطيه لصاحب العمل . وقد كان لهذه النظريات أثرها الكبير فيما بعد خاصة عند ماركس الذى أخذ برأيه فى التعارض الواضح بين مصلحة الرأسمالى ومصلحة العامل بعد أن وضحها ريكاردو .

غير أن هذا الاقتصاد الكلاسيكى إنما قام على أساس افتراضات فلسفية بدت ناقصة فى

نظر كثير من المدارس الأخرى ذلك لأنها اعتمدت على تفسير للطبيعة الإنسانية يقوم على فكرة الارتباط الحسى لسلوك الفرد ومنفعته ، أى لاعتبارها أن المنفعة هى الدافع الرئيسى والمحرك لسلوكه وذلك بغير أن تدخل فى اعتبارها ظروف الزمان والمكان ، أى أقامت الاقتصاد السياسى على أساس تحليل سيكلوجية الفرد تحليلا ترابطيا أساسه البحث عن المنفعة الفردية وما يترتب على ذلك من أنه إذا بحث كل فرد عن صالحه فسوف يتحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، وهو مبدأ قانونى يستند إلى فلسفة بنتام الأخلاقية التى دارت حول البحث عن أكبر قدر من اللذة .

وكذلك أخذ على هذه الفلسفة الليبرالية فى السياسة والاقتصاد ثقتها العمياء بالعقل والطبيعة وادعت أنها فلسفة تجريبية ولكنها لم تراجع مبادئها وفروضها على ضوء ملاحظة تطورات الواقع ، فاقتصرت على صورة واحدة من صور النزعة الحسية كما وضعها جون لوك قرنين من الزمان قبل ذلك .

وفى هذه الفترة كانت ظروف الرأسمالية ونفوذ الطبقة البرجوازية قد تطور تطورًا كميًا ونوعيًا ونمت الصناعة إلى حد زاد من أخطارها على نظام المجتمع خاصة فى أواخر القرن التاسع عشر .

لذلك بدأت الليبرالية تتعرض للنقد منذ ذلك التاريخ حين نسب كثير من المفكرين إلى الحرية الاقتصادية أنها أدت إلى تكوين احتكارات ضخمة قضت على المشروعات المتنافسة واستأثرت بالأسواق وحددت الأثمان عند مستويات مرتفعة استغلت بها المستهلكين وأرهقتهم لصالح المحتكرين[1] .

وابتداء من منتصف القرن العشرين اتضح أن الرأسمالية لم تعد تعتمد على وحدات ذرية ، بل أصبحت تقوم على وحدات كبيرة وتعتمد فى اقتصادياتها على السيطرة على الأسواق العالمية الخارجية . فظهرت العلاقة الوثيقة بين الليبرالية والإمبريالية العالمية التى تعمل على وأد الاقتصاد فى الدول النامية ، ومن هنا فقد عارضت المذاهب الاشتراكية المذهب الليبرالى وأكدت أهمية التخطيط الاقتصادى الذى يقضى بتدخل الدولة فى المشروعات الكبرى وعدم تركها للحرية الفردية ، والالتجاء إلى التأميم ، ولكى تضمن حسن الإنتاج وعدالة التوزيع .

ولقد كانت هذه النقاط هى التى وضعها فى اعتبارهم مفكرو السياسة فى القرن العشرين وعلى رأس هؤلاء هارولد لاسكى وأتباع الجمعية الفابية التى طالبت فى انجلترا بتحقيق الاشتراكية بواسطة الإصلاحات القانونية . أما فى العالم الجديد فيمكن أن نذكر اسم جون ديوى من بين هؤلاء .

---

(١) انظر د . لبيب شقير بـ تاريخ الفكر الاقتصادى ص ١٢٠ .

جون ديوى ١٨٥٩ - ١٩٥٢ :

يعد جون ديوى فيلسوف أمريكا بلا منازع فى بداية القرن العشرين وثالث أقطاب الفلسفة البرجماتية التى أسسها بيرس ووليم جميس .

وأهم معالم حياته هى ولادته عام ١٨٥٠ عام نشر دارون كتابه أصل الأنواع فكان لهذه المصادفة كما يقال اتفاق كبير وما ساد فلسفة ديوى من إيمان بحقيقة التطور المستمرة فى الحياة الإنسانية .

وعلى الرغم من نشأة ديوى فى ولاية فيرمونت فى الشمال الشرقى من أمريكا حيث الحياة الريفية والبيئة الزراعية إلا أنه قضى حياته فى الوسط فى خضم الحضارة الصناعية فعكست فلسفته سمات هذه الحياة وحاول أن يحقق فى فلسفته سمات هذه الحياة وحاول أن يحقق فى فلسفته الاجتماعية المنهج العلمى ويعتمد عليه فى حل مشكلات الديمقراطية الصناعية الحديثة .

وبالإضافة إلى ذلك شارك ديوى بنصيب كبير فى القضايا السياسية الهامة فكان من دعائم الحزب الليبرالى لنيويورك . وفى عام ١٩٣٧ فى سن الثامنة والسبعين ذهب إلى المكسيك حيث بحث فى اتهام ليون ترتسكى الذى كان قد حكم عليه بالنفى إلى هناك ، ونتيجة لبحثه فى قضية ترتسكى انتهى إلى اتهام الحكومة السوفيتية - وفى عام ١٩٤١ اتخذ موقف الدفاع عن برترند رسل من الذين طردوه من جامعة مدينة نيويورك .

حاول ديوى أن يطبق منهجه التجريبى البرجماتي على الحياة الإنسانية فكان فى هذه المحاولة امتدادا لمحاولات الفلاسفة الوضعيين وعلى رأسهم أوجست كونت الذى أراد أن يصل فى العلوم الإنسانية عموما إلى قوانين علمية يمكن على أساسها السيطرة على الظواهر الاجتماعية من أجل تغييرها وإصلاح الحياة الإنسانية على نحو ما فعل نيوتن بالنسبة لظواهر الطبيعية . غير أن محاولة ديوى تختلف اختلافا كبيرا فى تفسيرها لطبيعة القوانين الاجتماعية إذ رأى أنه لا يوجد قانون نهائى لحل المشكلات الإنسانية التى تختلف باستمرار . وبناء على ذلك رأى ديوى فى النشاط الفلسفى وسيلة لحل مشكلات الإنسان والمجتمع . فعلى هذا النحو عرف ديوى الفلسفة فى مقدمة كتابه إعادة إصلاح الفلسفة Reconstranction in philosophy بأنها قوة فعالة تقدم للوعى الإنسانى المشكلات التى تنشأ فى أى حضارة تحاول أن تنقد نفسها .

والواقع أن ديوى لا يتخذ موقفا من المواقف المتطرفة التى تقدم الجماعة على الفرد أو التى تقدم صالح الفرد على الجماعة لأن الفرد بلا علاقات اجتماعية لا يكون له كيان . والعلاقات الاجتماعية لا تقوم بغير أفراد . ومن هنا تجاوز ديوى النزعة الفردية التقليدية فى الفلسفة ، والتى ترجع نشأتها إلى القرن السابع عشر والثامن عشر ، والتى كانت تتبنى فى السياسة والاقتصاد شعار الحرية الفردية المطلقة وتشجيع المشروعات الخاصة التى يقوم بها الأفراد إلى حد أن تقصر مهمة الحكومات على الدفاع عن هذه الحريات ، وهى الفلسفة الاقتصادية

والسياسية التى كان شعارها دعه يعمل دعه يمر التى تتنباها الليبرالية التقليدية غير أن ديوى لم يقف عند هذه الليبرالية التى ترجع للقرنين السابع والثامن عشر والتى تعرضت بعد ظهور الفلسفات الاشتراكية والمذاهب الاجتماعية لكثير من أنواع النقد ، إذ رأى أن هذه الفلسفة إنما هى فلسفة تقف عند حد السلبية فى فهم الحرية الاجتماعية بمعنى أنها تكتفى بمنع الظروف التى تعترض نمو الأفراد فتفترض أن الفرد إذا ترك لطبيعته سار فى الطريق الصحيح ، وبالتالى فإن مهمة السلطة الحاكمة أو المجتمع سوف تقتصر على إزالة العوائق التى تعيق هذا النمو . غير أن ديوى لا يقف عند حد هذا الموقف الفردى الكلاسيكى القديم الذى لا يطالب بتدخل إيجابى من قبل الدولة لتوجيه الفرد لأن ترك الفرد لشأنه قد ينتهى به إلى التورط فى الخطأ والضرر . والحرية ينبغى أن تفترض التوجيه والتنظيم .

ويكفى لتوضيح ذلك أن نقارن الحقوق التقليدية للفرد كما حددها القرنان السابع والثامن عشر بالحقوق التى صارت للفرد فى التشريعات الحديثة كما فى ميثاق هيئة الأمم المتحدة أو غيرها خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ، فنجد أن الحرية قد صار لها مفهومين مفهوم يجعلها محدودة بالخلاص من القيود أى يقول الحرية من reedom from ومفهوم يجعلها حرية إيجابية أو الحرية فى Freedom for بعد أن كانت مجرد حرية من الجهل والمرض وعدم الأمان صارت حرية فى المعرفة والصحة والضمان والأمن[1] . وهذا النوع من الحرية الموجهة هو الذى يميز الليبرالية الحديثة عند ديوى عن الليبرالية القديمة . وهو يقضى بتدخل السلطة الحاكمة تدخلا إيجابيا لتوجيه الفرد لمصلحته توجيها علميا . لذلك فقد فسرت ليبرالية ديوى بأنها تعتمد على التخطيط الاقتصادى Planning الأمر الذى جعله فى نظر بعض الأمريكيين ميالا إلى الإصلاحات الاشتراكية رغم خلافه مع الماركسية اللينينية ونقدها لفلسفته .

وقد أثرت هذه الفكرة تأثيرا كبيرا فى فهمه للديمقراطية الحديثة فى القرن العشرين كما أثرت تأثيرا كبيرا فى فهمه لفلسفة التربية والأخلاق .

وإذا كان ديوى من أهم فلاسفة التربية المحدثين إلا أنه قد اختلف عن أسلافه أمثال روسو وفرويد وبستالوزى حين لم يقف عند حد اعتبار التربية مجرد عملية إعداد للفرد بل اعتبرها عملية تطور ونمو مستمر .

لقد كانت النظرة التقليدية للتربية تعدها عملية تمهيدية شأنها شأن التعليم أو تنمية بعض القدرات من أجل الحصول على هدف معين . ولكن نظرة ديوى ترى أن التربية هى عملية تعميق واتساع الخبرة البشرية ولا تقف عند حد أو هدف معين وإنما هى عملية مستمرة

---

(١) لا يكفى أن تزيل العوائق حتى يصير الإنسان حرًا لأنه لا يعرف ماذا يفعل بحريته فالطبيب الذى يرى المريض يموت بعلة لا يعرفها ليس حرا فى علاجه .

غير مرتبطة بحد معين وإن كانت تزداد فى مراحل معينة وتختلف بالنسبة للأفراد لأنها لا توجد مرة واحدة لكنها عملية مستمرة بالنسبة للفرد والمجتمع ، ومن ثم فاكتمال هذه العملية يفترض ضرورة تدخل المجتمع لغرض إتاحة الفرص والظروف المواتية لنمو الخبرة .

من جهة أخرى جعل ديوى من كلمة النمو Growth هذه معيارا للأخلاق لأن التربية لا تقتصر على القدرات الفيزيقية بل القدرات العقلية والأخلاقية وهو يرى أن مهمة الحكومة والفن والدين والأخلاق ليس لها من هدف إلا تهيئة الظروف المواتية لهذا النمو لقدرات الفرد . وهدف الديمقراطية فى النهاية هو توفير هذه الفرص لجميع أفراد المجتمعات بغير تحيز للجنس أو الطبقة أو أى تميز معين . ولهذا فإنه إذا صح أن تعددت معانى الديمقراطية إلا أن معناها الرئيسى عند ديوى هو النظر إلى هذه الفكرة .

وقد رأى البعض فى فكرة النمو هذه غموضا إذ كيف يمكن أن نميز نوعية هذا النمو ، فقد يجوز أن يكبر أو ينمو الإنسان فى طريق الرذيلة أو يكبر كما يكبر أى حيوان . غير أن ديوى يفسر فكرته هذه بأن المعيار الذى يميز التطور أو النمو الأخلاقى عن غيره أنه نمو يسمح بنمو وتطور أكبر .

ولكن إذا كان للأخلاق عند ديوى طابعا اجتماعيا وسياسيا فكذلك تستوى السياسة والاجتماع فى اتخاذها طابعا أخلاقيا .

نقد الماركسية لديوى :

وكثيرا ما يرى البعض فى فلسفة ديوى التى تسمح بالتخطيط الاجتماعى وتقول بالتطور المستمر والقيمة الكبيرة للعمل الإنسانى أواصر قرابة وصلة قوية بينه وبين الفلسفة الماركسية . لكن على الرغم من ذلك فقد نظر الماركسيون إلى فلسفة ديوى على أنها فلسفة تقدم سلاحا قويا فى يد الإمبريالية الأمريكية ويكفى أن نذكر بعض نقدهم لفلسفة ديوى لنتبين حججهم بهذا الصدد .

أولا : يرى الماركسيون أن ديوى قد ذهب فى تفسيره للطبيعة الإنسانية والحياة الاجتماعية والحضارة إلى القول بعوامل كثيرة متضاربة ومعنى هذا أنه انتهى إلى تعمية التفسير العلمى الذى يؤكد أولوية العلل المادية والاقتصادية وقد ترتب على ذلك أن أصبحت امكانية التخطيط فى فلسفة ديوى مستحيلة فى حين جعل لمنهج التجربة والمحاولة والخطأ الصدارة والأهمية الأولية وقد عارض ديوى الماركسية فى كتابة Freedom and Culture لأنها ترجع العامل الأساسى فى التفسير الاجتماعى إلى العوامل الاقتصادية وحدها ولا تجعل للطبيعة الإنسانية إلا منزلة الصفر فى هذا التفسير . وهو لا ينكر أهمية العوامل الأخرى (ولذلك فهو يفرق بين النظرية الماركسية والنظرية اللينينية) الأمر الذى يفضى إلى القول بنوع من الحتمية الاقتصادية .

ولا يمكن في رأيه أن يتخذ الاقتصاد وحده القوة المحددة لباقى العلاقات الإنسانية من سياسية أو قانونية أو دينية ، غير أن الماركسية المعاصرة قد تداركت هذه الحتمية الاقتصادية حين رأى الماركسيون المحدثون أن العلاقات متى تكونت فإنها تؤثر بدورها فى تطور الحياة الاجتماعية كما يؤثر العامل الاقتصادى على سائر العلاقات . وهذا ما لم يلتفت إليه خلفاء ماركس المباشرين مثل لينين وستالين وترفض الماركسية الحديثة أن تقف عند حد هذا التبسيط الذى يرفضه ديوى لأنها ترى أن لهذه التركيبات العلوية كما تسميها تأثيرا مؤكدا على الحياة الإنسانية ذلك لأن ما ينشأ عنها ضرورى للمجتمع ، وهناك باستمرار تأثير متبادل جدلى (أى غير آلى أو ميكانيكى) فالمادة تتقدم الحياة الروحية والحياة الروحية تستجيب بأثر آخر أما أن يسرع أو يبطئ التطور .

النقطة الثانية التى يختلف فيها ديوى عن الماركسية هو رأيه فى ظاهرة صراع الطبقات وهى ظاهرة يعدها الماركسيون القوة الدافعة فى تطور التاريخ وتقدمه . ويرى ديوى أنهم قد أخذوها من فلسفة هيجل المثالية وليس من ملاحظاتهم الواقع التجريبى وفى حين يرى فيها الماركسيون قوة لتقدم التاريخ يعدها ديوى قوة معوقة لتقدم التاريخ .

وهم باعتمادهم على سلطة هيجل ثم ماركس ثم لينين يكادون يقتربون من الفكر القائم على السلطة مثل الكاثوليكية وإلى مثل هذا الاتهام تنتهى الماركسية فى تفسيرها لفلسفة ديوى ، إذ أنها فلسفة لا تساعد على إتمام التقدم أو التغيير لأنه يجعل تغيير المجتمع رهنا بالتغير الأخلاقى . أى المطلوب عنده ليس علما للمجتمع بل علم للطبيعة الإنسانية . فهى مثالية جديدة فى التفكير الاجتماعى لأنها ترد حل المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إلى علم النفس والأخلاق والدين . وكذلك فقد أصبحت الديمقراطية الأمريكية عند ديوى تفسر تفسيرا يستند إلى الطبيعة البشرية وقدرتها على تحقيق الحرية واحترام الفرد لغيره وبذلك فقد ترك المشكلة الاجتماعية لاختيار الأفراد أى أن الفرد لابد أن يتغير أولا قبل أن يتغير المجتمع ولذلك فقد رفض البحث فى قوانين حركة المجتمع مستقلة عن إرادة الفرد . وعلى هذا النحو انتهت الماركسية إلى أن المنهج التجريبى عند ديوى لا يزيد على منهج الاعتماد على المحاولة والخطأ ويترك التخطيط للمصادفات ، ومن ثم فهو منهج غير علمى لأنه يفترض عوامل عديدة غير معروفة وغير محددة تتفاعل بحيث لا يمكن معها التنبؤ أو الفعل لتغير المجتمع . إنها نوع من التعمية Obscurantism لأنها ترد التغير الاجتماعى إلى تغير الطبيعة الإنسانية وهذا شىء بطىء ثم تترك هذا التغير مرهونا بالاختيار الإنسانى .

والخلاصة فى رأيهم أنها فلسفة الطبقة الوسطى فى المجتمع الأمريكى ، طبقة الرأسمالية الإمبريالية التى تحاول وقف أى تغيير فى أسس هذا المجتمع .

الفصل الثالث

هيجـــــــل

١٨٣١ - ١٧٧٠

يعد هيجل من أهم فلاسفة القرن التاسع عشر ، أثر فى كافة المذاهب التى سادت القرن العشرين بحيث أصبح من الضرورى للباحث فى فلسفة هذا القرن أن يرجع إلى ذلك المذهب الفلسفى الذى استوعب تاريخ ما قبله وحدد مسار ما بعده ، كما أمكن له أن يجمع خيوط حاضره على ما بها من تشابك وتناقض لينسج من هذا نسيجا منطقيا متكاملا رغم التناقضات ، حتى ليصدق هذا السؤال الذى طالما تردد على ذهن المفكرين فى فلسفته السياسية ألا وهو هل كان قتال الروس والألمان عام ١٩٤٣ إلا ثمرة ناتجة عن صدام الجناح الأيسر والجناح الأيمن من فلسفة هيجل ؟[١] وإذا كانت الماركسية امتدادا له فهل سلمت الفلسفة الوجودية من أثره ؟ ألم يمتد تأثيره حتى على أكثر فلاسفة المثالية بل فلاسفة الوضعية والتحليلية أمثال برترندرسل وجون ديوى ؟

والحق أن فلسفة هيجل قد نشأت فى ظل ظروف ممتلئة بالتناقضات إذ وعى هيجل أحداث الثورة الفرنسية التى نجحت فى القضاء على الاقطاع وتفتح فكره على صوت هذه الثورة التى وجهته لأن يكون مفكرًا للبورجوازية الألمانية . ولكن البورجوازية الألمانية ظلت مفككة ، وأضعف من أن تواجه النظم الإقطاعية الراسخة الجذور والتى مزقت ألمانيا إلى ما يزيد على عشرين دويلة تفتقد إلى دولة موحدة . ولم تكن فى ظروفها الاقتصادية بأحسن حالا من ظروفها السياسية إذ لم تبدأ الثورة الصناعية بها إلا بعد أن انقضى منتصف القرن التاسع عشر .

ولقد ولد هيجل شتوتجارت عام ١٧٧٠ وشق طريقه فى تدريس الفلسفة حتى تولى أستاذيتها بهيدلبرج عام ١٨١٦ ثم فى برلين عام ١٨١٨ ، وذلك فى ظل حكم فريدريك وليم الثالث الذى تعقب أكثر الأحرار والمصلحين . ومات هيجل بالكوليرا عام ١٨٣١ تاركا زادا من المؤلفات نشره أصدقاؤه ، فى ثمانية عشرة مجلدا ما بين عامى ١٨٣٢ - ١٨٤٠ ، وهى تضم ما لم ينشره هيجل فى حياته مثل محاضرات فى علم الجمال ومحاضرات فى فلسفة التاريخ وفلسفة الدين وتاريخ الفلسفة ، غير أن مؤلفيه مبادئ فلسفة الحق الذى نشره عام ١٨٢١ فى برلين ومحاضرات فى فلسفة التاريخ يعدان من أهم المصادر لفهم فلسفته السياسية .

وكانت عناية هيجل بالتاريخ هى محور فلسفته السياسية والاجتماعية فقد انصرفت عنايته

---

(١) انظر فى هذا أرنست كاسيرر أسطورة الدولة .

إلى تاريخ الحضارة الغربية وتاريخ الأديان وتاريخ الفلسفة وتاريخ القانون . وليس معنى هذا أن هيجل هو مبتدع الدراسات التاريخية للحضارة والفكر ، وإنما الذى أكدته فلسفة هيجل هو المنهج التاريخى حين أصبح التاريخ على يديه منهجا لدراسة كل هذه النظم الفكرية . بهذا المنهج التاريخى أمكن له تقييم مراحل التطور الحضارى والحكم عليها . بل أصبح فلسفة للتاريخ واكتشافا للقانون العام والاتجاه الغالب على حركة الوجود والفكر .

وبذلك حل المنهج التاريخى عنده محل المنهج التحليلى . لذلك يمكن أن يقال عن هيجل أنه أعظم من وجه فلسفة التاريخ عند الألمان . فعندما شاهد نيران الفرنسيين فى بيان عام ١٨٠٦ ، ثم شاهد نابليون وحد بين نابليون والتاريخ وقال عبارته المشهورة « لقد رأيت الإمبراطور ممتطيا جواده . روح العالم تركزت فى نقطة واحدة من المكان وفكره الامبراطورى بدأ يغمر العالم بأسره » [٢] ولم يكن أحد غير هيجل من أيديولوجى أو فلاسفة القرن الثامن عشر ليهتم بمثل هذه الواقعة الجزئية فيدخلها فى صميم فلسفته ؛ حتى فشته باعث القومية الألمانية لم تكن ألمانيا عنده أكثر من فكرة يكافح من أجلها ، أما هيجل فهو أول من بدا يؤلف فى فلسفته بين الواقعى الجزئى والمعقول المثالى ، فهو يصعد من التاريخ إلى الفلسفة ويهبط من الفلسفة يفسرها بوقائع التاريخ ومن هنا جاز له أن يقول إن الواقعى هو المعقول وكل معقول واقعى ، ومن هنا أيضا اتخذ لفلسفته منهجا جدليا لا يتناول الوجود فى ثباته وإنما فى حركته ومن ثم فهو منطق يقبل التناقض ينتقل من الفكرة إلى نقيضها ويعتمد على النفى Nagation إذ يقوم النفى ببعث الحركة فى الفكرة ودفعها إلى التقدم – كما أكد الصراع الذى لا يسمح بأن يتغلب أحد النقيضين على الآخر بل يدفع إلى نشأة مركب يجمع خير ما فيهما ويتجاوزهما Aufheben .

ولقد قامت فلسفة هيجل لتمثل محاولة لحل المشكلات الناجمة عن فلسفة التنوير التى سادت القرن الثامن عشر . وعلى رأس هذه المشكلات التى ظلت محور الفلسفة الحديثة ذلك التعارض بين نظام الطبيعة الذى يكون موضوع العلوم التجريبية وبين التصورات الإنسانية التى يتضمنها التراث الأخلاقى والدينى فى الحضارة السيحية . وقبل هيجل بحوالى نصف قرن كانت الهوة قد ازدادت اتساعا بين هذين المجالين وسيطرت ثلاث شخصيات على فلسفة القرن الثامن عشر وعملت على تأكيد هذه الهوة . ففلسفة هيوم أبرزت ما فى العقل من غموض وإبهام وقضت على وجود قانون فى الطبيعة ، وجاء روسو فنأى بالدين والأخلاق بعيدا عن مجال العقل وردهما إلى مجال العاطفة والشعور ، أما كانط فقد أقام تفرقة حاسمة بين العالم الطبيعى وعالم الأخلاق وأقام حدا فاصلا بين العقل النظرى والعقل العملى – وكان المنطق السائد فى هذه الفلسفات كلها هو منطق التحليل – فالتحليل يقضى على الارتباطات الجوهرية بين الكائنات كما يضيف نوعا من الثبات ويخفى ما تنطوى عليه الظواهر من حركة . لذلك جاءت فلسفة هيجل بمنطق مخالف أهم ما يتميز به هو القدرة على التأليف Synthesis وعلى كشف

الارتباطات . وبهذا المنطق تمكن هيجل من أن يصل بين ما جزأه منطق التحليل فوصل بين عالم الواقع وعالم القيم ، وقدم الأداة الكفيلة بفهم مشكلات المجتمع والأخلاق والدين[1]ز

ولقد وجد هيجل فى الجدل قوانين حركة الطبيعية وحركة الفكر الإنسانى على السواء ذلك أن قوانين الواقع والفكر واحدة وتنطوى على تركيب واحد . وإذا كان سابقه كانط قد فرق بين قوتى الذهن understaning والعقل Reason حين وضح أن بالذهن ندرك عالم التجربة وبالعقل ندرك الحياة الأخلاقية إلا أن هيجل قد جمع فى منطقة الجدلى بين التحليل الذهنى والتأليف العقلى . لذلك فقد أشاد هيجل بالعقل إذ وجد فيه القوة القادرة على التأليف والتعمق لفهم القوى التى تسيطر على التقدم والنمو وفهم الضرورة التى تسيطر على التقدم . ومن هنا فقد نسب إلى هيجل تلك الفلسفة التى تنتهى إلى تبرير القوة[2].

وأشاد هيجل فى فلسفته للتاريخ بدور الأمة وأكد أهمية الدولة فعارض مفكرى القرن الثامن عشر الذين جعلوا من الفرد نقطة البدء فى فلسفتهم السياسية ولم يقدروا أهمية ظواهر العقل الكلى أو الموضوعى وتجسداته فى النظم الاجتماعية المختلفة مثل الأسرة والدولة . ولقد أخطات الفلسفات الليبرالية كلها فى رأى هيجل حين بدأت بالفرد ، وما الفرد إلا تجريد Abstraction بل هو عدم ليس له وجود حقيقى لأن الكل هو الحقيقى والعينى أما الجزئى والفردى فهو المجرد ولأن الأفراد ما لم تشارك فى الكل فلا وجود لها بل هى لحظات وأعراض لكل . ولقد سبق هردر Herder أن تحدث عن الروح الجماعية قبل هيجل ورأى أنها المحرك وراء كل حضارة . ولكن تصور هيجل للكل العضوى يختلف عن تصور مفكرى الرومانطيقية أمثال هردر وجوته ، ذلك لأن الكل العضوى أو الدولة بمعنى أدق هو تجسد العقل وليس ناتج الطبيعة . فالدولة عند هيجل أقرب إلى الإرادة الواعية المدركة لذاتها ولغايتها بمعنى أن هيجل لو قورن بالنزعة العقلية للقرن الثامن عشر فإنه يبدو حدسيا غير أنه إن قورن برومانطيقى القرن التاسع عشر فسوف يبدو عقلانيا[3].

ولقد طبق هيجل منهجه الجدلى على ما حققته الأمم من إبداع وخلق فى الفن والقانون والأخلاق . ورأى أن الروح القومية إنما قد بلغت مستوى النضج والوعى بذاتها فى الدولة القومية الحديثة فى غرب أوربا .

لذلك يتضح أن الفلسفة السياسية عند هيجل قد تضمنت جانبين فى غاية الأهمية . المنهج الجدلى الذى رأى فيه القدرة على تفسير الظواهر الاجتماعية ونظرية الدولة القومية والإشادة بها . وكلا النظريتين كان لهما فيما بعد وفى الفلسفة السياسية التالية عليه تأثيرهما البالغ الأهمية .

---

(١) G. Sabine : A History of Political Theory London 1959. 539.

(٢) Mightis Right.

(٣) Lapensèe Allmande.

وفى حين امتزج هذان الجانبان فى فكر هيجل بحيث انتهى الجدل عنده إلى تأكيد الدولة القومية كضرورة منطقية لم ينته عند تلاميذه اليساريين وعلى رأسهم ماركس إلى نفس النتيجة بل على العكس انتهى إلى إلغاء الدولة . من هنا يمكن أن نتبين انفصال الجانبين وهما اللذان سارا فى خطين متوازيين خط الجدل الذى كان أساس الثورة البروليتارية وخط آخر ينشد الدولة القومية[1].

وإذا كان هيجل قد كرس مؤلفه مبادئ فلسفة الحق ومحاضراته فى التاريخ لشرح فلسفته السياسية إلا أنه من الضرورى لكى نفهم هذه النظريات من تحديد مكانتها من سائر أجزاء مذهبه الفلسفى فقد قسم مذهبه إلى ثلاثة أجزاء رئيسية المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح .

ففى المنطق شرح المقولات والصور المتجددة للفكر . ومنه يتضح أن الفكر يتقدم من أكثر التصورات غموضا وإبهاما إلى أكثرها وضوحا فمن فكرة الوجود العامة إلى العدم إلى الصيرورة إلى الفكرة المطلقة . أما فلسفة الطبيعة فهى تشرح الفكرة فى امتدادها الخارجى En Otherness-Externality والجزء الثالث وهو فلسفة الروح فهو يشرح تجسد الروح فهو يشرح تجسد الروح فى الزمان . ويمكن أن تتسع فلسفة الروح لمثل هذه التقسيمات الثلاثية المميزة لكل الفلسفة الهجيلية فتتسع للبحث فى الروح الذاتى Subjectiveأو الروح فى ذاته – والروح الموضوعى Objective أو الروح لذاته – والروح المطلق Absolute الذى يتجسد فى الفن والدين والفلسفة .

أما الروح الذاتى فهو تجسد الروح فى الوعى الفردى ويشمل دراسة الإنسان أو الأنثروبولوجيا وتعنى دراسة النفس بوصفها مصدر الإحساس ، كما يدرس فيه كل ظواهر الحياة الباطنية والنفسية من ذاكرة وخيال ووعى وإرادة . وينتهى هذا القسم من فلسفته بدراسة الحرية الإنسانية . أما الروح الموضوعى فيدرس الروح فيما تخلقه من عالم خارجى . إنه عالم من صنع البشر يعارضون به عالم الطبيعة وهو عالم النظم والمؤسسات القانونية والأخلاقية والاجتماعية . وهذا العالم عالم الروح الموضوعى يتسع بدوره لتقسيم ثلاثى نميز فيه بين مجال القانون Recht ومجال الأخلاقية الذاتية Moralitat والأخلاق الاجتماعيةSittlichkeit الجزء الأول يتناول دراسة الحقوق والواجبات وما يرتبط بها من ظواهر الملكية والعقد والخطأ والعقاب . والجزء الثانى يتعلق بأخلاق الذات وما يرتبط بها من قصد ونية وضمير والجزء الثالث فيتعلق بدراسة الأسرة والمجتمع المدنى والدولة وما يتعلق بكل من هذه النظم من ظواهر . ولما كانت الدولة هى التحقق الفعلى Wirklichkeit للفكرة الأخلاقية فقد عنى هيجل بتمجيدها ورأى فيها أعظم ما حققه الإنسان فى عالمه الاجتماعى ووصفها بأنها مسيرة الله فى العالم .

---

(١) Sabine:Ibid,p.544.

وتنتهى فلسفة الروح بالبحث فى ظواهر الروح المطلق من فن ودين وفلسفة وفى بعض أجزاء من مؤلفه انسكلوپديا العلوم الفلسفية يعتبر الفن صورة غير كاملة من الدين ويعتبر الدين صورة أكمل من الفن أما الفلسفة فهى التى تجمع بين الرؤية الخارجية المادية للفن والرؤية الباطنية للمتدين والصوفى . ولكن بتحقيق المعرفة والوعى لدى الفيلسوف تتحقق الحرية . والحرية هى آخر مقولات الروح الذاتى ونقطة البدء فى فلسفة الروح الموضوعى أى هى محور فلسفته السياسية كلها .

ونظرية هيجل فى المعرفة والجدل ترتبط أيضا بنظريته فى الحرية فليس هناك انفصال بين حياة الفكر وحياة العمل والإرادة – فالجدل يفترض باستمرار عملية النفى والنقد وهى عمليات تدخل الحرية فى مجال الجدل .

والحرية تنطبق على الفكر فى قوتيه الرئيسيتين الذهن Understanding والعقل Reason فكلاهما نشاط تلقائى ينظم ويفسر ولكن الذهن محدود بالمقولات الثابتة لذلك فهو أقل حرية من العقل الذى ينقد ويراجع . والحرية كما ترتبط بالذهن والعقل ترتبط بالإرادة Willلأن اتحاد العقل النظرى والعقل العملى شرط توفر الإرادة الحرة . فالفكر يفترض العقل العملى الذى يتجلى فى عمليات التصنيف والتفسير وكلها يحاول العقل به أن يمتلك العالم . والحرية على مستوى الحياة الاجتماعية لا تنفصل عن الضرورة ذلك لأنها ترتبط بالحدود ، أما الحرية السالبة المدمرة فهى ليست حرية حقيقية وأوضح مثل لها مفهوم الحرية المنبثق عن الثورة الفرنسية إنها الحرية التى انتهت إلى الإرهاب وإلى المساواة غير المشروعة وإلى الفردية المطلقة .

ولقد افترض هيجل أن تاريخ الإنسانية قد تطور من الصور الناقصة للحرية إلى الصور الأكثر اكتمالا وتقدما . وفلسفة التاريخ لا تفهم إلا على أساس هذا التطور الديناميكى للحرية ، ففى العالم الشرقى القديم لم تتحقق حرية واعية لدى الأفراد وفى العالم اليونانى الرومانى تحققت صورة أكمل من الحرية لدى عدد أكبر من الأفراد . ولكن فى ظل الحضارة المسيحية المنبثقة عن البروتستانتية فى العالم الجرمانى تحققت أكمل صور الحرية .

كذلك انتهى هيجل إلى رفض الحرية الليبرالية التى تتصور الفرد حرا طالما كان فى مقدوره أن يتصرف بحسب ما يشاء بغير أن تفرض عليه سلطة خارجية – هذه الحرية هى الحرية التى سماها سالبة Negative ومجردة . وإنما يتمتع الأفراد بالحرية الحقة عندما يخضع الأفراد إرادتهم الخاصة لإرادة الدولة لقوانينها ونظمها لأنهم بذلك يخضعون أهواءهم لسيطرة العقل فلا ينفصل العقل النظرى عن الإرادة . كما أن النظم والقوانين تسيطر على الجوانب السلبية والمدمرة من الحرية .

ولعل نقد هيجل لكل النزعات الفردية والليبرالية أنما يرجع إلى أنه قد رأى فيها صورة من صور التجزئة والانفصال التى مزقت بلاده ألمانيا فأفقدتها الوحدة . لذلك فقد انتهى إلى أننا

لو نظرنا إلى الفرد فى ذاته فإنما نجده كائنا ينساق لأهوائه أقرب ما يكون لحيوان تسوقه الغريزة ، كما وصفه روسو . أما إن أراد الفرد أن يكون له وجود معقول فلابد أن ننظر إليه باعتباره عضوا فى مجتمع ، وفى العالم الحديث لابد أن ننظر إليه على أنه مواطن دولة .

ذلك أن الحضارة الحديثة قد حققت شيئين عظيمين لم يشهدهما العالم القديم المسيحية البروتستانتية التى نشرها لوثر والدولة القومية National State.

وخلاصة تفسير هيجل للحرية ينتهى إلى القول بأن حرية الفرد لا يمكن أن ينظر إليها بغض النظر عن الإطار الاجتماعى الذى يحددها ، كما أن أخلاق الفرد وتفكيره لابد أن تعكس النظم والعادات والقيم الاجتماعية التى تشكله ، فمثلا عندما يحاول هيجل تفسير المجتمع المدنى فإنه يعترض على التوحيد الذى يذهب إليه بعض المفكرين الليبراليين بين الاحتياجات الاقتصادية والحاجات البيولوجية للإنسان ، ذلك لأن الحاجات الاقتصادية هى حالات فكرية تتولد عن النظام الاقتصادى وأسلوب الحياة فى طبقة معينة ومجتمع معين ذى قيم أخلاقيه معينة ، يقول إن الفقر لا يخلق فقيرا وإنما يتوقف الفقر على تقدير الإنسان للموقف الذى يرى نفسه فيه فقيرا . ومن هنا فقد سبق هيجل ماركس فى إثبات أن الفكر مرتبط كل الارتباط بالظروف الاجتماعية . ومن هنا أيضا انتهى هيجل إلى تفسير الحرية على أساس أنها ظاهرة اجتماعية وناتج نظام اجتماعى معين وليست ظاهرة يمكن تفسيرها ابتداء من الفرد وحده .

(أ) فلسفة الحق :

نشر كتاب مبادئ فلسفة الحق فى برلين عام ١٨٢١ وقد بحث هيجل فى هذا المؤلف ما سماه فى انسكلوبيديا العلوم الفلسفية بفلسفة الروح الموضوعى . Esprit Objectif حيث أن الحق عموما يتحقق فى ثلاث لحظات رئيسية هى الحق المجرد أو الإرادة الحرة فى صورتها المباشرة والأخلاق الذاتية حيث تتدخل الإرادة الحرة فى جزئيات وتفصيلات الحياة الباطنية للشخص الأخلاقى ثم الأخلاق الموضوعية وهى الأخلاق العينية concrète فالتعارض إنما يظهر بين الحياة القانونية والحياة الأخلاقية . وهذه تفرقة سبق أن ذهب إليها كانط وفشته قبل هيجل . ويقابل هذه التفرقة بين مجال الحق ومجال الأخلاق الذاتية تفرقة أخرى بين مفهوم الشخص Personne ومفهوم الذات Sujet والشخص هو الذى تقع منه الجريمة وبالتالى يقع عليه العقاب القانونى أما الذات فهى مجال الحياة الباطنية للفرد . ولكن عندما نتجاوز أخلاق الفرد نصل إلى الكل الأخلاقى المتمثل فى الأسرة والمجتمع والدولة . إننا هنا نتجاوز التعارض بين الحياة القانونية والحياة الأخلاقية لنصل إلى الأخلاق بمعناها الإيجابى

فنبلغ مستوى الحياة الروحية وقيم التربية الاجتماعية . ومن خلال هذه الحياة يبرز أهمية الدور الذى تلعبه الدولة فى هذا المجال[1].

أولا : الحق المجرد :

وفكرة الحق مستمدة من الوعي الذاتي الذى لا يتوفر إلا للكائنات الإنسانية الحرة ذات الشخصية . فالشخصية لا تتوفر إلا للكائنات الإنسانية ، فالإنسان له حقوق وليس للحيوانات حقوق ولا للعبيد فى العصر اليونانى ولا للأبناء فى العصر الرومانى حقوق . وكل ما ليس له حقوق هو ما كان خاضعا للأشخاص ، ذلك لأن الشخص هو الذى له حق مطلق على الأشياء . أما الشيء فإنما يستمد غايته ومصيره من إرادة شخص غيره . وبناء على هذا التعريف يمكن أن نفسر حق الملكية أى حق الإنسان على الأشياء ، أى أن الإنسان يستمد حقوقه على الأشياء من كونه شخصا أى وعيا ذاتيا بالحرية يقول هيجل فى هذا الشأن :

« إن الشخصية تبدأ حين تكون للمرء قدرة واعية بذاتها على أن يجعل من موضوعات إرادته موضوعات يملكها »[2] .

ويرى هيجل أن الفرد لا يكون حرا إلا عندما يعترف به حرا وهذا الاعتراف لا يمنح له إلا عندما يكون قد برهن على حريته أمام الآخرين ، وفى وسع الفرد أن يقدم هذا البرهان بأن يوضح ما لديه من قدرة على موضوعات إرادته وذلك بأن يتملكها ويكتمل فعل التملك عندما يقره الأفراد الآخرون أو يعترفون به . فحق الملكية الخاصة هو حق يقرره هيجل . وهو يحدد هذا الحق من جهة ثلاث لحظات هى فعل الامتلاك والاستخدام ونقل الملكية[3] أى أن اللحظة الأولى هى لحظة وضع اليد على الشيء وهى لحظة إيجاب ثم اللحظة الثانية هى لحظة الاستخدام وهى لحظة سلب يتم فيها تغيير فى شكل الشيء ثم اللحظة الثالثة هى لحظة الاغتراب أى نقل الملكية إلى الغير وهى مركب من اللحظتين السابقتين .

ويترتب على حق الملكية حق التعاقد Le Contrat وينشأ التعاقد بناء على تحقق اللحظة الأخيرة من لحظات الملكية وهى لحظة الاغتراب أى نقل الملكية إلى الغير . ويشمل التعاقد كل مجالات المعاملات الإنسانية . وإن كان هيجل قد استثنى الزواج والدولة من أن يقوما على التعاقد[4] . وفى نطاق دراسة هيجل للحق المجرد يدرس الخطأ بأشكاله المختلفة والنصب والجريمة .

---

(١) Hegel, Principe de la Philosophie du droit, trad. par André Kan. Gallimard 1946. Notice par J. Hippolite.

(٢) فلسفة الحق فقرة ٣٩ – ٤٠ .

(٣) فلسفة الحق فقرات ٥٤ – ٦٥ .

(٤) فلسفة الحق فقرات ٧٢ – ٧٥ .

ثانيا : مرحلة الأخلاق الذاتية "Moralitat"

كانت الإرادة فى مجال الحق متعلقة بأشياء خارجية إذ تصبح الإرادة متحققة فى موضوع خارجى هو الملكية ، إذا عادت الإرادة إلى نفسها فعندئذ توجد الأخلاق الذاتية ، أى أن القسم الأول هو دراسة لموضوعية الإرادة ، أما القسم الثانى فيمثل ذاتية الإرادة ، أما القسم الثالث فيدرس المركب منها .

« إن النظر إلى الأخلاق الذاتية يعتمد على معنى الإرادة حين لا تظهر نهائية أى فى ذاتها En Soi بل تظهر فى لا نهائيتها أى لذاتها Pour soi وانعكاس لإرادة على ذاتها La rèflescion ومعارضتها لما هو موجود ضمنيا يفضى إلى الانتقال من مفهوم الشخص La personne إلى ذات Sujet» [1] .

وتتسع أخلاق الإرادة الذاتية لدراسة موضوعات ثلاث رئيسية هى :

أولا : الغرض أو الهدف LeProjet والمسئولية ذلك لأن المسئولية تترتب على وجود هدف - لذلك تسقط المسئولية فى حالات الجنون[2] .

ثانيا : النية L'intention والنية هى الغرض إذا أصبح أكثر شمولا وعقلانية لذا يقال إن الحكم على أفعال الإنسان بحسب نواياه (١١٩) . والغرض النهائى هو تحقيق الخير .

ثالثا : الخير Le Bien والضمير لابد أن تكون الغاية مرغوبة فى ذاتها أى تكون خيرا واتفاق الإرادة الجزئية على الإرادة الكلية يكون إرادة الخير .

وخلاصة القول فى هذا الجزء من الدراسة هو محاولة هيجل إثبات أن الحرية حين تتحقق فى الذاتية انما تزداد عينية ووجودا . ذلك لأن الإنسان يعرف ذاته حرة ، وكلما زاد وعيه ومعرفته زادت حريته . إن الجاهل لا يخضع نفسه ، وإرادته لحريته الذاتية بل لقوة خارجية وسلطة الغير ، وكذلك نجد الأطفال لا يبلغون ذاتية الإرادة لأنهم ينساقون لإرادة الأباء وسلطة الأخرين .

ولكن لكى تتحقق أخلاقية الإرادة لابد أن يكون الفعل متعلقا بهدف ولابد أن يرتبط هذا الهدف بنية الفرد والشرط الثالث يتحقق حين يتضمن الفعل قيمة مطلقة فيتصف بالخير ، فالخير هنا يمثل القيمة المعارضة للحق .

ثالثا : الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية Sittlichkeit القسم الثالث من فلسفة الحق الذى يلى دراسة الحق المجرد والأخلاق الذاتية هو الأخلاق الاجتماعية وهى الأخلاق والقيم الاجتماعية المتعلقة بالنظم الاجتماعية مثل الأسرة والمجتمع المدنى والدولة . فهنا لابد للفرد أن

---

(١) فلسفة الحق فقرة ١٠٥ .

(٢) فلسفة الحق فقرة ١١٥ .

يحقق إرادته بالإضافة إلى ما تفرضه هذه النظم وهى نظم لا تعنى تقييد حرية الفرد بل على العكس من ذلك أنها شرط إطلاقها وتحققها العينى .

لذلك يعنى هيجل هنا بدراسة هذه النظام الثلاثة :

(أ) الأسرة :

« الأسرة هى الجوهر المباشر للروح Substantialitè immèdiate وهى تتميز بشعور الروح بالوحدة وهو الحب . والاتجاه الفكرى الغالب هو « الوعى بالفردية والوجود بوصفنا أعضاء فيها وليس بوصفنا أشخاصا مستقلين »[١] والأسرة تكتمل باكتمال هذه اللحظات الثلاث وهى الزواج الذى يعده هيجل علاقة طبيعية وأخلاقية وبه تستمر الحياة للنوع البشرى وهو اتحاد تام بين شخصين مختلفين لذلك فهو فى جوهره رابطة يتنازل فيها كل طرف عن فرديته . لذلك تكون الصورة الأساسية فيه فى الزواج بواحدة ويجوز فى حالات معينة أن تنفصم العلاقة بالطلاق .

وتتمثل اللحظة الثانية فى ملكية الأسرة ذلك لأنه لما كان للأسرة وحدة كاملة فلابد أن تتمثل هذه الوحدة فى مظهر خارجى يتمثل فى ملكيتها أو رأسمالها ، ثم تظهر اللحظة الثالثة فى تربية الأطفال الذين لهم على آبائهم حق التربية إلى حين يستقلوا ليكونوا أسرة جديدة .

(ب) المجتمع المدنى :

تنحل وحدة الأسرة بعد نضج الأطفال وتحولهم إلى أشخاص مستقلين عن الأسرة فتنشأ بينهم علاقات مختلفة وتتعدد الأهداف بعد أن كان الهدف واحدا فى الأسرة . ذلك لأن كل فرد يسعى لتحقيق مصلحته الخاصة غير أن حياة الأفراد ومعاملاتهم وتعاقداتهم كلها ينظمها قوانين علم الاقتصاد . وللمجتمع المدنى ثلاث مظاهر المظهر الأول يتمثل فى إرضاء حاجات الفرد بواسطة عمله وعمل الآخرين أى يفترض دراسة نسق الحاجات Needs والمظهر الثانى يتمثل فيه العنصر الكلى للحرية المتمثل فى هذا النسق الذى يفترض حماية الملكية بالقانون والمظهر الثالث هو رعاية باقى المصالح الجزئية بالإدارة والشرطة [٢] .

فنظرية هيجل فى المجتمع المدنى تنتهى إلى تصويره بأنه نظام من القوى المتباينة هى هذه القوى التى يمكن أن نتصورها على أنها قوى الطبقات المختلفة . ولقد تأثر ماركس بنظرة هيجل هذه إلى المجتمع المدنى باعتباره مجال صراع القوى الطبقية المختلفة ولكنه رفض ما ترتب على وجود هذا المجتمع المدنى من كيان أعلى هو كيان الدولة القومية التى بالغ هيجل

---

(١) فلسفة الحق ١٥٨ .

(٢) فلسفة الحق فقرة ١٨٨ .

في تمجيدها الأمر الذى عده ماركس نوعا من التفكير الأسطورى الصادر عن مثالية لم يقتنع بها .

(جـ) الدولة :

والدولة مركب من الأسرة والمجتمع المدنى – فالأسرة تبرز عنصر الإرادة الكلية فى الفكرة الأخلاقية والمجتمع المدنى يبرز عنصر الإرادة الجزئية فى الفكرة الأخلاقية أما الدولة فتبرز عنصر التأليف بين الكلية والجزئية فى الفكرة الأخلاقية إذ تتحقق فى الدولة الإرادة الكلية التى سبق أن قال بها حين تحقق الاتفاق التام بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة .

يصف الدولة بقوله : هى الحقيقة الفعلية للفكرة الموضوعية l'idèe morale objective أنها الروح الأخلاقية بوصفها إرادة واضحة بذاتها ، تدرك ذاتها وتحقق ذاتها بقدر هذا الادراك . والدولة توجد مباشرة فى العادات الأخلاقية ومن خلال وعى الفرد بذاته ومعرفته وفعله . كذلك يكون للفرد حريته عندما ترتبط بماهيته بوصفها غاية له ونهاية لنشاطه . إن الأرواح Lespènates هى الآلهة الخاصة – وأثيناAthène – هى الروح القومية وهى الألوهية التى تعرف ذاتها وتريد ذاتها العقل فى ذاته ولذاته .. ان أعلى واجبات الإنسان هى أن يصير فردًا فى دولة »[1] . وكذلك يصف مكانة الدولة ويرى أن أفراد المجتمع المدنى يندمجون فى وحدة الدولة وشموليتها بل ينبغى عليهم هذا . ولا يوافق هيجل على تفسير نشأة الدولة على أساس العقد كما ذهب فلاسفة القرن الثامن عشر فالعقد يحقق غرضا مؤقتا ولكن الدولة حقيقة دائمة وهى سابقة منطقيا على المجتمع المدنى وعلى الأفراد والدولة هى التى تتولى كل المهام الروحية والدينية . لذلك فقد دأب على نقد الكنيسة الكاثوليكية ومال إلى تأييد دعوى لوثر فى وحدة الدولة والدين وإلغاء ثنائية قيصر والله .

والدولة كما ينبغى لها أن تشرف على تربية مواطنيها وثقافتهم لها أيضا أن تشرف على المهام الدينية . وكما لها فى الداخل السلطة المطلقة على أفرادها فلها السيادة المطلقة من حيث وجودها على المستوى الدولى . أى لها أن تؤكد وجودها وتفرض سيادتها بكل الوسائل . ومن هنا تكون الحرب مشروعة كوسيلة لتحقيق الدولة سيادتها ، بل هى الحالة الطبيعية بين الدول بعضها وبعض وليس لأى هيئة أو أى نظام للتحكيم بين الدول أية قيمة لأن مثل هذه النظم ليس لها أساس فى الطبيعة وليس للقوانين الدولية أية قوة رادعة ذلك لأن لكل دولة سيادتها المطلقة ولا يربطها بغيرها أى تعاقد وفى أمكانها دائما التنصل من كل تعاقداتها . ولذلك لا يكون هناك من حل لفض المنازعات الدولية سوى الحرب . كذلك لا يدخل هيجل فى تصوره للدولة أى تفسيرات نفعية ، فهى ليست مجرد أداة لتحقيق السلامة وتوفير الحاجات

---

(١) فلسفة الحق ٢٥٧ – ٢٥٨ .

الخاصة بأفرادها . إنها تترك تلك المهام كلها للمجتمع المدنى ولكنها توجه المجتمع أخلاقيا وروحيا . وبناء على ذلك تصبح الدولة غاية وليست واسطة أنها المعقولية الشاملة كما يقول وهى مسيرة الله فى العالم بها يتحقق الخلود للروح .

وخير النظم فى رأيه هى الملكية الدستورية فيتفق فى هذا الرأى مع فلاسفة الليبرالية . ولكنه يعتمد فى تدعيم هذه الدولة على طبقة الحكام الرسميين ؛ غير أنه لا يرى فى النظام البرلمانى الإنجليزى نظاما صالحا لأنه يركز السلطة فى يد أرستقراطية ليس لها جذور قومية كما لم تحقق الثورة الفرنسية مثاله المنشود .

وبظهور الدولة تتحقق الحياة الأخلاقية الكاملة والدولة هى التى توفر الحياة الإنسانية السليمة للفرد والجماعة وذلك لأنها تتيح الفرصة للفرد فى أن يتحرر من فرديته فيستبدل رغباته الخاصة بأهداف كلية عامة . والدولة لا توجد إلا كنتيجة لصراع الأفراد الذين تتحكم فيهم عاطفة الغرور والسيادة فيقضى الصراع يتحول البعض سادة والبعض عبيدا ، ويتفرغ العبيد للإنتاج ويتفرغ السادة لأعمال المجد والبطولة والشرف ، إذ لا ينبغى للسيد أن يعمل ولا أن يدخل فى علاقة مباشرة مع الأشياء وإنما يقوم العبد بهذه الخدمات له . ومن خلال هذا الجدل تنبع القوة الدافعة لسير التاريخ الإنسانى .

وهكذا يسلم هيجل بحالة الصراع فى المجتمع الطبيعى التى سبق أن وضحها هوبز ، ويبين أن الدولة تظهر لكى تستوعب هذا الصراع وتوفق بين الإرادة الفردية والإرادة الكلية ، وبين أصحاب المصلحة الخاصة وبين المصلحة العامة وهذا ما تقوم به الدولة الحديثة .

أما فى الماضى فقد كان الإغريق مثلا يحيون حياتهم من أجل الدولة بحيث لم يكن هناك مجال للتفكير فى المصلحة الفردية ، ولكن ظهر الأخذ بالمصلحة الفردية بقيام الثورة الفرنسية فساد مبدأ تقديم مصلحة الأفراد وتأكد الشعور بالذاتية حينما طالبت هذه الثروة بتأكيد حقوق الفرد المتمثلة فى الحرية والمساواة والإخاء . ولكن الدولة البروسية جاءت فى النهاية لكى توفق بين مثل الحضارة اليونانية والثورة الفرنسية . وسير التاريخ يفصح على هذا النحو تقدم فكرة الحرية حتى تصل فكرة الحرية الحديثة إلى حد الوعى بالمجموع ، وتضحية الذات من أجل الدولة . وأساس وجود الدولة انما يتلخص فى مجموعة القوانين والأنظمة والعادات والتقاليد التى تكونت على مر الزمان والتى شكلتها العوامل الطبيعية والجغرافية التى تحيط بجنس معين من أجناس البشر . من جهة أخرى يتكون لدى الأمة وعى بالحرية والإرادة يزداد بازدياد وعيهم وطاعتهم للقوانين والأنظمة التى منها يتكون كيانهم السياسى والروحى بحيث تصبح الدولة بالنسبة لهم حقيقة روحية تحقق لهم المستوى الضرورى لممارسة حريتهم .

يروى هيجل قصة طريفة قديمة تبين فكرته عن الدولة فيقول : سأل أب أحد فلاسفة الفيثاغورية عن أحسن الطرق لتربية ابنه فقال الفيلسوف أن تجعله مواطنا لدولة ذات قوانين

صالحة . ومعنى ذلك هو أن الحرية عند هيجل لا يمكن أن توجد بغير قانون أو بمعنى آخر بغير حدود وبغير بتنظيم . لذلك فهو يعرف الحرية بأنها تتلخص فى فهم الضرورة ، وعلى ذلك فلا تتحقق الحرية على المستوى الغريزى ولا توجد ما لم يتنازل الإنسان عن أنانيته وفرديته . وكذلك أصاب هيجل حين افترض أن الحرية تستلزم الوعى بحدود القدرة الإنسانية ومعرفة القوانين التى تتحكم فى تشكيل الظروف الموضوعية للعمل الإنساني ، ولكنه تورط فى الخطأ حين ذهب إلى أنه حيثما وجد القانون وجدت الحرية ومن ثم فقد أصبحت الحرية تعنى عنده مجرد الحق فى طاعة القانون .

فلسفة التاريخ :

يمكن أن نجد أمثلة عديدة لفلسفة التاريخ منذ أقدم عصور الفلسفة . فعند أفلاطون والقديس أوغسطين وابن خلدون وفولتير وفيكو نماذج تكشف عن إدراك هؤلاء المفكرين لقوانين ومبادئ تجرى أحداث التاريخ وفقا لها . وقد سبق هيجل من الألمان فى فلسفة التاريخ هردر وشلنج وفشته غير أنهم تأثروا فى فهمهم للتاريخ بالنظرة اللاهوتية ، أما هيجل فقد بلغ التاريخ معه مرحلة الفلسفة حين اتجه فكره إلى البحث فى الأسباب والدوافع المحركة لأحداث التاريخ .

ولقد عنى هيجل بتوضيح الاختلاف الكبير بين مجال التاريخ ومجال الطبيعة . ورأى أن كل من هذين المجالين ينطوى على نظم من العمليات المختلفة اختلافا بينا : فعمليات الطبيعة ليس لها تاريخ ذلك لأنها دورات Cycles تتكرر ولا ينتج عن تكرارها جديد . والطبيعة نظام فيه الأدنى وفيه الأعلى ، والأعلى يعتمد على الأدنى ، ولكنه لا يتقدم عليه زمانيًا وإن كان يعلوه بحسب التسلسل المنطقى .

أما التاريخ فعلى العكس من الطبيعة لا يكرر نفسه وحوادثه تترى لا بشكل دائرى بل على نمط لولبى بحيث يمكن مثلا أن نقول إن الحروب وإن كانت تبدو متكررة إلا أنها تبرز فى كل مرة شيئا مختلفا وجديدا وليس كذلك تكرار عمليات الطبيعة .

والتاريخ من جهة أخرى يقدم على مسرحه أفعالا ، والأفعال حوادث من فعل البشر وراءها تفكير وإرادة بشرية . ومن ثم يتعامل التاريخ مع حياة الفكر . ولا يمكن للمؤرخ أن ينظر إلى أحداث التاريخ بغير أن يتعمق فى فهم الفكر المحرك لها ذلك لأنها فى نهاية الأمر تعبير عن حياة الفكر . إننا فى التاريخ لا نكتفي بأن نعرف ما قد حدث وإنما ينبغى لنا أن نعرف الدوافع والأسباب والمواقف التى أدت إلى أن يحدث ما قد حدث . فهناك إذن عقل ومنطق يحرك التاريخ وهذا العقل لا يلغى العاطفة ولا الإرادة . لذلك فإن الاتجاه العقلى الذى يسود فلسفة التاريخ عند هيجل هو اتجاه من نوع خاص يخالف كل الاختلاف النزعة العقلانية التى تميز عصر التنوير والقرن الثامن عشر . كذلك يتضح أن المنهج الذى يتبناه هيجل لدراسة التاريخ

هو منهج جدلى يتسع للعنصر التجريبى والعنصر القبلى المنطقى ؛ ذلك لأن النظر إلى أحداث التاريخ يفترض الاعتماد على المنهج التجريبى ومن ثم لا ينتهى هذا المنهج إلى الكشف عن أى ارتباط ضرورى بين الأحداث ولكن من جهة أخرى ينتهى التعمق فى فهم الفكر والدوافع المحركة للتاريخ إلى اكتشاف عنصر الارتباط الضرورى والمنطق القبلى[1].

ولقد تعرضت فلسفة التاريخ عند هيجل لكثير من النقد عندما ظهر للباحثين فيها أنها تفسر التاريخ من أقدم العصور ولكنها تقف عند الحاضر لتمجده ولا تتجاوزه . ولكن يدفع هذا النقد أن المؤرخ لا يمكنه أن يستطلع ما سوف يحدث في المستقبل ، لذلك فمن المحتم على المؤرخ أن يقف عند الحاضر ويكتفى به لأن المستقبل فى رأى هيجل ليس موضوعا للمعرفة بل هو موضع الأمل والخوف وكلاهما أمر لا يدخل دائرة التاريخ[2].

ويرى هيجل أن هناك ثلاثة مناهج أو وجهات نظر يمكن أن ننظر بها إلى الترايخ .

التاريخ الأصلى The Original History

والتاريخ النظرى The Reflective

والتاريخ الفلسفى The Philosophic[3]

أما التاريخ الأصلى فيعنى به شيئا أقرب ما يكون إلى الحوليات على طريقة هيرودوت وثيوكيديدس أى هو رواية من شهد الأحداث وعاصرها أو شارك فيها وأراد يقدم صورة لها للقارئ .

أما التاريخ النظرى فهو رواية المؤرخ لا لما قد شاهده بل لما قد حدث بطريقة يبدو فيها تأثره بما قد جرى وقد يكون على سبيل العبرة وضرب الأمثلة مثل تاريخ تيتوس ليفيوس Livius (٥٩١ ق .م) الذى تناول تاريخ الدولة الرومانية . ومن أمثلته أيضا تاريخ ديودور الصقلى وفيه تظهر روح الكاتب لا روح العصر الذى يكتب عنه .

والنوع الثالث من التاريخ هو التاريخ الفلسفى أو فلسفة التاريخ أى معاملة التاريخ فلسفيا والمواءمة بين الأحداث والأفكار . ولا يتم هذا إلا بإدراك أن حركة الروح فى الزمان هى التى تكون العالم . وهى حركة الفكر فالعقل هو المحرك للوقائع فالتاريخ حركة عقلية واعية .

وتقدم الروح في وعيها بذاتها يبين أن التاريخ إنما هو تاريخ الوعى بالحرية ولا يصبح للأمة تاريخ إلا بعد أن تكون قد تكونت لها نظم سياسية تعرض من خلالها الحرية .

---

(١) R. G. Collingwood, The idea of History Oxford 1970, pp. 113-120.

(٢) Ibid.

(٣) انظر فلسفة التاريخ – المدخل – ترجمة عربية للدكتور : إمام عبد الفتاح إمام .
هيجل محاضرات فى فلسفة التاريخ – جزء أول ، دار الثقافة ١٩٧٤ ، ص ٥٧ إلى ص ١٧٨ .

ويرى هيجل أن التاريخ قدم ثلاثة أشكال للدولة ظهرت على مر العصور ، ويعبر كل شكل منها عن درجة معينة من درجات تحقق الحرية لأفرادها .

وأول الدول هي الدول الاستبدادية Despotic التي لا تتوفر فيها الحرية إلا لفرد واحد يتحقق له الوعي بذاته وبما يصدره من قرارات وبالأسباب التي يصدر من أجلها هذه القرارات أما باقي الناس فحسبهم أن يطيعوا بغير أن تتوفر لهم إرادة ولا فهم أنهم يطيعون بضرب العصا والسياط . وينسب هذا النوع من الدول للشرق القديم كالهند والصين ومصر . وقد ظلت الحضارة مرتبطة بالطبيعة لأنها قامت على نظام الطبقات . وكان الفرد لا يختار مكانته ولكنه يتلقاها عن الطبيعة . فالطبيعة هي القوة العليا . ولكن حقق الفرس تقدما حين أدركوا الصراع بين الخير والشر واستطاع اليهود بعدهم أن يتحرروا من قبضة الطبيعة ، فظهرت عندهم فكرة الخالق سيد الطبيعة وصارت الطبيعة مخلوقة . أما اليونان فقد توصلوا إلى الحرية الذاتية مبدأ الفردية على نحو ما قد ظهرت في الديمقراطية الإثينية التي حققت الحرية لمجموعة من المواطنين الأحرار . . .

أما الدولة التي حققت الحرية للجميع فهي الدولة الملكية البروسية في الحضارة الجرمانية المسيحية وفي ظل هذه الحضارة يكون الجميع أحرارا .

كذلك بين التاريخ أن الوعي بالحرية قد سار من الشرق إلى الغرب وتدرج في كشفه عن هذا الوعي أولا بالنسبة للفرد ثم بالنسبة لفئة قليلة وأخيرا بالنسبة للجميع . يقول هيجل : إن الشرقيين لا يعرفون أن الإنسان حر بوصفه إنسانا وإنما يعرفون فقط أن فردا واحد هو الحر ، وهذا هو السبب في أن هذه الحرية هي نزوة بربرية لأن مثل هذا الفرد ليس حرا بل طاغية فقط ، ومع الإغريق بدأ الوعي بالحرية في الظهور ولكن كان شأنهم شأن الرومان أيضا إذ عرفوا أن البعض فقط هم أحرار وليس الإنسان بوصفه إنسانا وهذا ما لم يدركه أفلاطون ولا أرسطو . وهذا هو السبب في أنهم أبقوا على نظام الرق وظلت الحرية عندهم مجردة أما الجرمان أو الأمم الجرمانية فهي التي توصلت إلى إدراك أن الإنسان بوصفه إنسان حر . وذلك بفضل المسيحية وبنظم الحكم الملكي الدستوري الوراثي .

والدولة بعد ذلك هي الوصية على معنويات الأمة فيها تتجسد روح الأمة ولها السلطة المطلقة على الأفراد ومن حقها أن تستعين بالشرطة وبالجيش ولا ينبغي أن يحاسبها الأفراد على أعمالها وإنما حسابها مع الله والضمير .

أما المساواة التي تنادي بها الحكومات الديموقراطية فلا ينبغي أن تتجاوز مساواة الأفراد أمام القانون . أما الحق في الانتخابات وفي سن القوانين وتصريف أمور الدولة فليس للجميع الحق في ممارسته لأنه سوف يساوي بين الكفء وغير الكفء .

ويؤخذ على هيجل في هذه النقطة محاولة رفض شعارات الحرية والمساواة والإخاء التي

انبثقت مع الثورة الفرنسية ، وتأليه الدولة التى كان يعد نفسه فليسوفها الرسمى فى عهد فريدريك وليم الثالث أكبر دعاة الرجعية والإقطاع الذى ساد ألمانيا بعد حروب نابليون .

وإذا كانت نظرية هيجل فى الدولة قد انتهت إلى تأكيد حكم الاستبداد والرجعية فى الداخل فقد انتهت فيما يتعلق بسياسة الدولة الخارجية إلى تبرير الحروب بين الدول بعضها وللبعض الآخر ، فالحرب فى رأيه ليست حادثا استثنائيا أو عرضيا ولكنها ضرورية لتنظيم علاقات الدول مع بعضها ، ذلك لأن النزاع بين الدول لا تحسمه إلا الحروب وقانون الطبيعة يقضى بهذا سواء بين الأفراد أو بين الدول لأن حالة الطبيعة تقضى بوجود هذا الصراع . ولما كان ليس هناك سلطة تحسم الصراع فلا سبيل إذن إلا بالحرب . يقول إن الدول تجد نفسها فى علاقة طبيعية أكثر منها قانونية بعضها ببعض ، وثم كانت هناك صراع مستمر بينها وهى توقع معاهدات وتقيم بذلك علاقة قانونية بين بعضها والبعض .. ولكنها من جهة أخرى مستقلة معتمدة على نفسها وإذن فلا يمكن أن يكون الحق فيما بينها قائما .

ففى إمكانها خرق المعاهدات حسب مشيئتها ولابد أن تجد نفسها دائما قد انعدمت الثقة فيما بين الواحدة والأخرى .. ولما كانت فى حالة طبيعية فإنها تسلك بالعنف وهى تحفظ حقوقها وتحصل عليها بقوتها الخاصة ولابد لها بالضرورة أن تنخرط فى الحرب . وبناء على ذلك لا يمكن فض المنازعات بين الدول إلا بالحرب . لذلك يعارض نظرية كانط فى السلام الدائم وآراء من تصوروا هيئات دولية تفصل فى منازعات الدول فحتى لو اتفقت بعض الدول على أن تكون وحدة فإن هذه الوحدة سرعان ما تنحل إلى وحدات متصارعة لأن علاقة الدول ببعضها كعلاقة الأفراد فى حالة الطبيعة وليس للقانون الدولى أى سلطة قادرة على إلزام الدول .

وللحرب مهمة تاريخية هامة لأنها وسيلة لصحة وسلامة أخلاق الشعوب ذلك لأن السلام الطويل ينتهى إلى الركود . يلعب الأبطال فى هذه الحروب دورا رئيسيا يكله إليهم القدر . فهم يندفعون إلى العمل بدوافع قوية حتمية وقد نظن أنهم يعملون لمصلحتهم الخاصة ومجدهم الشخصى ولكنهم فى الواقع إنما يحققون رسالة قد ألقاها عليهم القدر . وهكذا توجد شعوب ودول لها قيم عليا بالنسبة للتاريخ العام وهناك أفراد يتولون تحقيق رسالة التاريخ ، لأن كل ما يقع منهم كان لابد أن يحدث . فحركة التاريخ تسير فى اتجاه حتمى ومن أمثلة هؤلاء الأبطال عنده الاسكندر الأكبر ويوليوس قيصر ونابليون بونابرت . وكذلك تنتهى نظريته السياسية إلى التفرقة بين الشعوب على أساس ما يسميه هو بالشعب التاريخى الذى يحقق بأعماله مرحلة حيوية من مراحل تطور العقل الكلى وقد رأى فى الشعب الألمانى هذه الامتيازات وانتهى من ذلك إلى نزعة عنصرية تؤله هذا الشعب وترى فيه وحده أرقى درجات تطور العقل المطلق .

يقول هيجل بأن مكر العقل Cunning of reason يحرك دوافع الأفراد الخاصة لكى يحركوا التاريخ . ويصنف هيجل الأفراد أربعة أصناف .

المواطن :

هو المواطن العادى الذى تتفق إرادته مع إرادة الدولة فهو يتكيف والأخلاق السائدة فى مجتمعه انه لا يستطيع أن تكون له إرادة مستقلة لأنه الفرد الذى لم يدرك وجوده الذاتى ولا يعى حريته .

الشخص :

والشخص هو الذى يمكن أن يتجاوز أخلاق مجتمعه ويتصرف بحسب وعيه بحريته الذاتية ، فقيمه وأخلاقه لا تتبع القيم والأخلاقيات السائدة فى مجتمعه . ويضرب هيجل مثلا لهذا النموذج بسقراط الذى رفض الأخلاقيات السائدة وعلى الرغم من أن سقراط استمر فى أداء واجبات المواطن إلا أن الدولة الرسمية وديانتها لم تكن هى فى الواقع ما يؤمن به .

البطل :

إنه الفرد الذى يحقق بأفعاله خط سير التاريخ انه لا يندفع إلى العمل بحسب ميوله وحاجاته الخاصة وأنما يعبر بهذه الأعمال عن إرادة الروح الكلية ، فأبطال التاريخ هم رجال عمل وسياسة وهم ليسوا من نوع الفلاسفة والفنانين وليس لهم طاقة على تأمل الفكرة التى يحققونها ولكن لديهم حدسا واستبصارا بما ينبغى أن يتحقق ، ولديهم الشجاعة التى تلزم لتنفيذ ما يقتنعون به وما يفرضه منطق العقل والتاريخ . ومن أمثلة هذا النوع قيصر والاسكندر ونابليون .

الضحية :

فهو الذى تحركه ظروفه الخاصة فلا يتبع إرادة مجتمعه ولا يعى ذاتيته ولا يحقق منطق التاريخ ، أن هدفه ينحصر فى تحقيق نجاحه وسعادته الخاصة والتاريخ يسير ويتحقق سواء رضى أو لم يرض .

نقد هيجل :

وكذلك يظهر ما لا حظه كير كجارد من أن الفرد فى مذهب هيجل قد أصبح أداة لتحقيق ما أسماه بالروح الكلى . وجعل من الدولة التى يتجسد فيها هذا الروح حقيقة إلهية مقدسة وانتهى إلى إخضاع الفرد للدولة بحيث تلاشت حقوقه وضاعت حريته ، ومن ثم فلم يعد حرًا فى شىء إلا خضوعه للدولة وطاعته لها وإنجازه لواجباته .

ويرى البعض أن هذا الاتهام ليس فى موضعه لأنه يتجاهل حقيقة أساسية وهى أن الدولة مركب من الكلية والجزئية . فلو أُلغيت حقوق الفرد فقد أُلغيت جزءًا هامًا من أجزاءها . ولهذا فهو يحمل على جمهورية أفلاطون لهذا السبب . وكيف إذن يكون هيجل

قد سلب الفرد إرادته وحريته وجعله رقما فى الدولة فى ذلك الوقت الذى وحّد فيه بين الحرية والإرادة .

أما برترند رسل فيقول إن هيجل قد رأى فى الدولة البروسية ، ما كان القديس أوغسطين وخلفاؤه يرونه فى الكنيسة المسيحية . ولعل الكاثوليك كانوا على حق فى نظرتهم إلى الكنيسة أكثر من هيجل ، ذلك لأن الكنيسة لم تكن مجرد مؤسسة لها أسس جغرافية اتفاقية مصطنعة بل كانت تقوم على أساس إيمان قوى بين أعضائها ومن جهة أخرى لم تكن هناك إلا كنيسة كاثوليكية واحدة تضم عددًا كبيرًا من الدول بحيث لا يمكن أن نتحدث عن الدولة حديثًا عامًا كليًا مجردًا بل تكون دولة كذا أو أى دولة معينة . وهذا ما انتهى به إلى طريق مسدود حين أراد البحث عن مبدأ فلسفى يمكن على أساسه إقامة علاقات بينها وبين غيرها فانتهى إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع كما قال هوبز .

والنقد الثانى الذى يؤخذ على فلسفة هيجل فى الدولة هو أنه كان يستهدف بنظريته تبرير الأوضاع السياسية القائمة ويعارض كل إصلاح بناء على قوله إن كل ما هو موجود بالفعل عقلانى وكل عقلانى فهو موجود بالفعل .

غير أنه يلاحظ هنا أن الموجود بالفعل هو الذى يحقق فكرته الكاملة ، والدولة البروسية رغم أنها أكثر معقولية من الدول القديمة إلا أنها لا تحقق فكرة الدولة . لأن الدولة المثالية ليست متحققة تماما بل هى بسبيل التحقق .

على أنه يمكن بوجه عام القول إن هيجل قد حاول تفسير كل شىء على أساس منطق قبلى شكلى يعتمد على الضرورة المنطقية التى تستنبط فيه القضايا من بعضها بحيث أن الحتمية التاريخية عنده صارت أقرب ما تكون إلى الضرورة المنطقية . فهى حتمية لا مرد لها ولا مجال معها لتدخل الإرادة الإنسانية فى توجية الحياة الأمر الذى ينتهى مرة أخرى إلى تبرير كل ما هو قائم على أساس أن وجوده حتمى الوقوع . ولهذا فقد وقع هيجل نفسه فى مخالب فلسفته حين أخذ يبرر الحروب ويرى أنها وسيلة حتمية لحل النزاع بين الدول . ووقف موقفا سلبيا لا يشارك شعبه فى مقاومته غزوات نابليون بل معجبا بغازى بلاده واصفا له بأن روح العالم قد حلت على صهوة جواده . وكذلك وقف يؤيد رجعية الدولة البروسية واستبدادها ويرى فيها قمة التاريخ فلم يتأثر هنا بثورات الحرية فى كل مكان بل أصبح فيلسوف الرجعية والإقطاع فى عصر بدأت فيه الشعوب تتجه إلى تحقيق الكثير من المبادئ الديمقراطية والاشتراكية .

وقد أثر منطقه القبلى على فكرته الإيجابية فى الصيرورة التى جعلها حقيقة أساسية لتفسير

الوجود فتحددت الصيرورة والتغير عنده فى تبرير ما قد تم حدوثه فى الماضى ووقف عند حد تأليه الحاضر الذى هو قمة التطور الذى يتجلى فى الفكرة المطلقة التى تعى ذاتها من خلال الفن والدين والفلسفة . ولعه قد استمد هذا التفسير الغائى للوجود والتاريخ من فلسفة الدين المسيحى التى تعتمد على افتراض الغائية ولا ترى أن شيئًا ما يحدث فى العالم إلا من أجل غاية وعناية إلهية تفوق الطبيعة .

الباب الرابع

الاشتراكية

مقدمة تاريخية :

الاشتراكية هى باختصار نظام اجتماعى يقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج منعا لاستغلال فئة من الملاك لأكثرية عاملة . وقد تتخذ هذه الملكية العامة شكل ملكية الدولة ، أو الملكية الجماعية أو الملكية التعاونية Co-operative وفد تبلورت النظرية الاشتراكية ومحاولات التطبيق فى العصر الحديث نتيجة لمساوئ النظام الرأسمالى خاصة بعد تحقق الثورة الصناعية وزيادة حجم الطبقة العاملة ، وشاهد النصف الثانى من القرن التاسع عشر نشأة النظريات الاشتراكية التى مازالت تتفرع فى أشكال مختلفة حتى اليوم . والاشتراكية كأى فلسفة اجتماعية لها جذورها فى الماضى ويمكن تتبع هذه الجذور منذ العصر اليونانى والعصور الوسطى ، إذ تبين كثير من المفكرين على مدى تاريخ الإنسانية ما ينجم عن قسمة المجتمع إلى أغنياء وفقراء من بؤس وشقاء فنادوا بالأخوة والمساواة والمبادئ الإنسانية التى تكفل العدالة والحرية لجميع أفراد المجتمع غير أنه لم يكن من الممكن أن تتحقق الاشتراكية قبل تكوين طبقة منظمة من العمال .

ويمكن أن نذكر على رأس المبشرين بالإشتراكية فى العالم الغربى ، توماس مور T. More الذى يعد من أشهر فلاسفة السياسة فى القرن السادس عشر بعد مكيافيللى إذ قد ولد بلندن عام ١٥٧٢ لأسرة من النبلاء . وشرح كتب السياسة للقدماء ومن أهمها مدينة الله للقديس أوغسطين وجمهورية أفلاطون ودخل الدير مدة ثم خرج منه وتزوج ثم اشتغل بالمحاماة . ثم عين بمجلس العموم وعارض سلطة الملك المطلقة (هنرى الثامن) . وقد عاش مور فى زمن ساءت فيه أمور بلاده الداخلية إلى حد كبير خاصة بعد انتهاء الحروب الأهلية وإقفال مصانع الأسمدة فتحولت مزارع كبيرة إلى أماكن للرعى لأثرياء الملاك الذين عملوا فى تجارة الصوف . وترتب على ذلك انتشار البطالة بين عدد كبير من المزارعين .

وفى الجزء الثامن من كتاب اليوتوبيا يتصور جزيرة يوتوبيا التى اكتشفها أكبر القباطنة أو البحارة وقد نظمت هذه الجزيرة تنظيما يحقق العدالة والمساواة للجميع . وأول خصائص هذا النظام هو إلغاء الملكية الخاصة للمنازل والأراضى والمصانع .

ويحكم جزير يوتوبيا نظام ديمقراطى على رأسه حاكم ينتخب لمدى الحياة ولكن يمكن عزله إذا مال إلى الطغيان . ويتولى السلطة التنفيذية مجلس منتخب إلى جانب مجلس الشعب ينظم الأمور التشريعية . وعلى الرغم من تأثره الواضح بأفلاطون إلا أنه أبقى على نظام الزواج

والأسرة . وقد تميز النظام الاشتراكى الذى دعا إليه مور فى كتابه يوتوبيا بأنه لم يكن مجرد أحلام خيالية وإنما محاولة من رجل سياسى بارع قدير حاول الانتقال ببلاده من جمود العصور الوسطى إلى عصر جديد بعد أن شاهد تضخم رأس المال عن طريق التجارة ، وخاصة تجارة الصوف على يد فئة قليلة من كبار التجار . وقد دعا مور إلى تطبيق نظام شيوعى يقضى بالسيطرة الجماعية على موارد الإنتاج ويضمن عدالة التوزيع . وكانت ثورات الفلاحين فى انجلترا وفى ألمانيا ثمرة لحركة الإصلاح الدينى مع لوثر وخاصة بعد أن أعلن لوثر حق الأفراد فى الرجوع إلى عقولهم وضمائرهم فى تفسير النصوص الدينية وسلب هذا الحق الكنيسة الكاثوليكية . وقد ثار كثير من الأمراء الألمان على نظام الكنيسة الكاثوليكية وأباحوا لأنفسهم الاستيلاء على أموالهم وتحطيم النظم الاجتماعية التى كانت سائدة معها طوال العصور الوسطى والتى سببت اللامساواة الاقتصادية ، ومن هؤلاء نيقولا ستورك Stork من أتباع لوثر ، وسمى أتباعه ممن دعوا لإعادة العماد Anabaptists ونجح توماس مونتزر Muntzer فى فرض النظام الشيوعى فى إحدى مدن ساكسونيا[1].

أما فى انجلترا فيعد جيرار ونستانلى Winstanly قائد جماعة الـ Diggers من أشهر المبشرين بالاشتراكية فى التاريخ الإنجليزى . فقد حاول بعد قيام الحرب الأهلية فى انجلترا عام ١٦٤٢ أن يحدث انقلابا ثوريا لتحقيق المساواة والعدالة بواسطة القوة والقضاء على حرب الطبقات ، غير أن محاولته أقمعت بالقوة وقد نشر آراءه بلر Bellers عام ١٦٩٦ فى مؤلف . عنوانه The College of industry[2] كان له تأثير كبير على روبرت أوين (١٧٧١ - ١٨٥٨) فى القرن التاسع عشر الذى نشأ فى أوج الرأسمالية الصناعية الإنجليزية وحقق إصلاحات اجتماعية كبيرة فى مصنع للنسيج كان يملكه ويعمل به حوالى ٥٠٠ عامل ، فخفض ساعات العمل من سبع عشرة ساعة إلى عشر ساعات ورفع الأجور ومنع تشغيل الأطفال ، ثم دعا إلى إنشاء المستعمرات التعاونية التى تقوم على أساس الملكية الجماعية . ولما فشلت هذه المشروعات دعا إلى إلغاء النقود والربح وهذا هو الاتجاه المعروف باسم الاشتراكية التعاونية التى مثلها أوين فى انجلترا وفوريه فى فرنسا .

وأنجبت الثورة الفرنسية مثيلا لونستانلى فى انجلترا ذلك لأن الطبقة المتوسطة فى صراعها مع الإقطاع هيأت الظروف للطبقة المعدمة الفقيرة أن تفكر بدورها فى مصيرها ، فظهر فى أعقاب الثورة الفرنسية محاولة بابوف Graechus Babeuf لتحقيق الثورة الشيوعية بالقوة بتنظيم الطبقة العاملة وتكوين الخلايا السرية بين صفوف البوليس والجيش وقد تأثر بابوف بكتابات مبشرين اشتراكيين فرنسيين أمثال مابلى ومورلى وبما دعا إليه روسو من حياة

---

(١) N. Mackenzie, Socialism : A Short history Hutchison-University London 1946 p. 17.

(٢) Ibid. P. 16 .

البساطة والثورة على الغنى والثراء والدعوة للحياة البسيطة البدائية . ودعا بابوف لالغاء الملكية الخاصة وتحقيق الخدمات المجانية للشعب وقد باءت حركة بابوف بالفشل وقضى عليه بالجيلوتين عام ١٧٩٧ بعد أن قدم أول محاولة واقعية في القرن الثامن عشر في تاريخ الاشتراكية وعد المبشر الأول لثورة لينين والبولشفيك في عام ١٩١٧ . ولقد أضاف بابوف إلى الفكر الاشتراكي مبادئ كان لها أثرها الكبير في الثورة البلشفية فقد أعلن أن الثورة الفرنسية ليست في الواقع إلا مقدمة لثورة أعظم منها وأضخم هي الثورة التي تنتهي إلى الشيوعية . وقد تمسك بشيوعية التوزيع بحيث ألغى الملكية الخاصة نهائيا وألغى الميزات وطالب بمبدأ العمل الإجباري . وكان عدد الثوار الذين قاموا بهذه الثورة قليلا ولم يشارك فيها جميع الفلاحين الذين اكتفوا في الثورة الفرنسية بالقضاء على سيطرة الإقطاع والكنيسة .

ويذكر في تاريخ الفكر الاشتراكي هنري دو سان سيمون (١٧٦٠ - ١٨٢٥) الذي ينتمي للطبقة الارستقراطية الفرنسية . وقد اشترك في حرب الاستقلال الأمريكية وتنازل عن ألقابه بعد قيام الثورة الفرنسية . وعلى الرغم من احترامه للملكية الخاصة إلا أنه دعا إلى إجراءات إصلاحية لتنظيم الإنتاج على نحو علمي بحيث يلغي التفرقة بين العاطلين والعاملين . وقد عد ماركس اشتراكيته من قبيل الاشتراكيات الخيالية ، ومن أمثاله مابلى وموريلى Mably and Morley اللذان أرادا تحقيق الاشتراكية عن طريق تكوين مستعمرات تعاونية على نحو ما ذهب أوين في انجلترا .

غير أن المستعمرات التي أسسها فوربيه ، سواء في أوربا وأمريكا أثبتت عدم جدوى الاكتفاء بإنشاء نماذج صغيرة لتغيير بناء المجتمع وإعادة تركيبه ، ولذلك فقد فشلت محاولات أصحاب هذه الاشتراكيات الخيالية الذين وثقوا أكثر من اللازم في مشاعر العدالة والأخوة بين البشر ولم يدركوا أنه من الصعب على الطبقات الحاكمة والمتميزة أن تتنازل بإرادتها لمجرد الاقتناع الفكري . وبالإضافة إلى مفكري الاشتراكية الخيالية حاول بعض السياسيين الاشتراكيين تحقيق بعض الإصلاحات الاشتراكية من أشهرهم في فرنسا لوى بلان (١٨١١ - ١٨٨٩) الذي اشترك في ثورة عام ١٨٤٨ ضد الحكم الملكي الرجعي في عهد لويس فيليب فنادى بالجمهورية وأسس ما أسماه بالورش الوطنية NationalWorkchops لتحرير العمال من سيطرة الرأسماليين وطالب الدولة بالتدخل في كل شيء لتحقيق الضمان الاجتماعي للمواطنين غير أن محاولته باءت بالفشل .

أما في ألمانيا فلم تكن الظروف تساعد على قيام أي تنظيم ثوري لذلك فقد اضطر أكثر المفكرين إلى التحليق في عالم الفكر على نحو ما عبر الشاعر هايني بقوله : « الفرنسيون والروس يحكمون على الأرض والإنجليز يحكمون في البحر أما نحن فنحكم حين نحوم

بأطياف الحلم »[1] وقد ظلت ألمانيا طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ترزح تحت أغلال الحكم الاقطاعى والرجعى . وفى حين حققت البرجوازية الفرنسية كثيرا من مطالبها فى ثورة ١٧٨٩ ظلت البرجوازية الألمانية ضعيفة مفككة إذ عجزت ثورتها عام ١٨٤٨ عن أن تحقق أى نصر على الإقطاع . وكانت الفلسفة التى سادت ألمانيا فى القرن التاسع عشر هى فلسفة هيجل المثالية التى كانت فى الواقع بمثابة تأكيد للوضع القائم آنذاك بما ذهبت إليه من تمجيد دولة بروسيا . غير أن جناحا يساريا نجم عن ما انطوت عليه فلسفة هيجل من مبادئ تنتهى إلى تأكيد أهمية الحركة والتطور والنفى . وقد تبنى هذا الجانب الذى يعد الجانب الحى من فلسفة هيجل جماعة عرفت بصغار الهجيليين . تفرعت إلى عدة مدارس صغيرة من أشهرها المدرسة الماركسية .

الاشتراكية الماركسية

تنتسب الماركسية لكارل ماركس الذى ولد عام ١٨١٨ بمدينة تريف لأسرة يهودية تحولت إلى المسيحية فدرس التاريخ والفلسفة بجامعات ألمانيا . وحالت أفكاره اليسارية بينه وبين العمل فى الجامعات فاتجه إلى الصحافة فأطلع على الفكر الاشتراكى الفرنسى وهو فى سن السادسة والعشرين أثناء تحريره لمجلة Rheinische Zeitung ولكنه اضطر للهجرة إلى باريس بعد تعقب السلطات البروسية له وتعرف هناك بفريدريك انجلز الذى شاركه معتقده السياسى . ولكنه لم يجد الاستقرار فى فرنسا فتركها إلى بروكسل ثم إلى لندن بعد فشل ثورة عام ١٨٤٨ فى فرنسا . وفى انجلترا ألف هو وإنجلز عصبة الشيوعية من الشيوعيين المهاجرين وكلفتهم الجماعة بتقديم البيان الشيوعى فأصدر البيان عام ١٨٤٨ وبينوا فيه ما تقاسيه الطبقة العاملة من بؤس لا يرجع إلى ظلم الأفراد لأفراد بقدر ما يرجع إلى نظام اجتماعى معين . كما ذهبوا فيه أيضا إلى القول بأن تغيير هذا النظام لا يتم بالمؤامرة ولا بالإقناع بل بتنظيم الطبقة العاملة واستيلائها على الحكم بعد أن يتم لها وعى طبقى يسمح لها بالتعاون والاتصال على المستوى الدولى .

وتعاون ماركس وإنجلز فى نشر مؤلفاتهما ومن أهمها :

الأسرة المقدسة والأيدلوجيا الألمانية ردا على زملائهما من صغار الهيجليين .

---

(١) M. Mackenzie. Ibid p. 4

The French and Russians rule the Land
The English rule the sea
But we in the airy realm of dreams
Hold sorreign mastry.

وألف مع إنجلز كتاب رأس المال اتجها فيه إلى التحليل الاقتصادى للمجتمع .

وألف إنجلز : لودفج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ضد دورنج ، وجدل الطبيعة .

وقد عكست الفلسفة الماركسية خصائص الفلسفة الحديثة فى نهاية القرن التاسع عشر ، عنيت فى المقام الأول بالمشكلات الاجتماعية التى نجمت عن الثورة الصناعية فقد كان من أهم آثار هذه الثورة الصناعية أن هجرت الجماهير الفقيرة الريف ونزحت إلى المدن بعد أن تطورت أساليب الإنتاج اليدوى الريفى إلى الإنتاج الآلى . وقد أدى تكدس الجماهير فى المدن إلى الانخفاض فى الأجور وانتشار حالات من البطالة والبؤس كانت أوربا فى الغالب تستجيب لها بأساليب القمع وكانت انجلترا تستجيب لها فى الغالب بالإصلاح الدستورى ، وذلك لأن القوى المحافظة فى أوربا أسرعت إلى التكاتف بواسطة ما سمى بالحلف المقدس لصد أى محاولات تؤدى إلى قيام ثورات شبيهة بالثورة الفرنسية . وقد سنحت لها هذه الفرصة بعد ما هدأت عاصفة الحروب النابلونية وفرصة السلام بعد معركة ووترلو عام ١٨١٥ . ومن جهة أخرى عكست الفلسفة البروسية التى حاربت الميتافيزيقيا واقتصرت على البحث فى الظواهر المدركة فى التجربة الحسية ، وحددت مهمة البحث فى تغير تكوين الأشياء وفى العلل المادية الملموسة واستبعدوا البحث الغائى الذى يبحث فى الإجابة عن السؤال لماذا تحدث الأشياء . وكان من أبرز أمثلة هذا الاتجاه الوضعى أوجست كونت ١٨٥٧ الذى عرف بقانونه المشهور عن المراحل الثلاثة للفكر- وهى عنده المرحلة المثيولوجية والميتافيزيقية والعلمية . ومنهم أيضا الفلاسفة الذين تأثروا بنظرية التطور ومكتشفات علم الحياة ومن أشهرهم إرنست ماخ ١٩٣٦ وآرنست هيكل ١٩١٩ الذى تمسك بفلسفة مادية مطلقة بحيث ارجع الظواهر الحيوية والعقلية إلى المادة وقد أخذت الماركسية بهذا الاتجاه المادى فى تفسيرها للوجود والحياة الإنسانية ، ومن هنا فقد اختلفت مع الفلسفات المثالية . وعلى الرغم من تأثرها بفلسفة هيجل التى أكدت الحركة الجدلية والتطور إلا أنها عكست وضع الجدل حين ذهبت إلى القول بأن حركة المادة هى التى تسبق حركة الفكر . وعلى هذا الأساس يمكن لنا النظر فى قوانين الجدل المادى أو المادية الجدلية عند ماركس .

ويؤدى الجدل كما شرحه إنجلز فى جدل الطبيعة وطبقه على أمثلة من علم الحياة إلى القول بأن كل شىء فى الطبيعة لا يظل ثابتا على حال واحدة وإنما هو فى صيرورة مستمرة ، وكل شىء يتأثر بغيره وبعلاقته بالغير فنحن لا نعرف مثلا ما هو الابن فى حد ذاته بل نعرفه بالإشارة إلى الأب ولا نعرف العبد فى حد ذاته بل نعرفه بالإشارة إلى السيد ، ولذلك فإن فى طبيعة كل شىء جزء من طبيعة الضد ، بل إن فى الخط المقوس يمكن أن نتبين خطًا مستقيمًا يقع بين نقطتين ، وهناك مثال نجده عند ديمقراطيس يقول فيه :

« لو افترضنا قطاعا فى جسم مخروطى موازيا للقاعدة فإن هذا القطاع الذى يقطع المخروطى نصفين هو مساو وغير مساو للسطح الملامس له »[1].

كذلك تأخذ الماركسية بالقول بأنه ليس هناك حد فاصل بين الأضداد ولا بين الأنواع الطبيعية ، فقد نجد فى الأحياء مثلا أفرادًا تنتمى إلى جنس أكثر من جنس آخر . ولا نستطيع بعض الأحيان أن نفرق فى بعض الأنواع انتماءها لأى المملكتين : فهناك بعض أنواع النباتات الحساسة هى حلقة وصل بين النبات والحيوان ، بل حتى الحياة نفسها ليست نقيضا للموت لأن الكائن الحى ينطوى على أجزاء تموت فيه باستمرار ومن هنا فإن منطق ماركس يخالف منطق أرسطو لأنه يقبل التناقض ولا يستبعده ويترتب على وجود التناقض فى داخل الكائن وجود الحركة والتطور ، فصراع الأضداد هو القوة الدافعة إلى التغيير . ويوضح إنجلز قوانين الجدل بمثال مستمد من علم النبات مؤداه أننا لو تأملنا حبة قمح نزرعها فى الأرض فإنها عندما تنمو وتتحول إلى شجرة تنتفى كحبة . فالنفى هنا يعقب الإثبات بالضرورة ، وبه تتم حركة التطور وينتج عن استمرار النمو أن تظهر السنبلة كمرحلة نفى السابق عليها . ففى هذا المثال تكون الحبة هى الإثبات والنبات هو النفى والسنبلة أو القمح الناتج نفى النفى ويمكن أن نرمز لهذا القانون بواسطة الجبر فنقول :

إن (أ) إثبات نفيها (– أ) ثم أن نفى النفى – أ × أ يساوى إثبات فتكتب جبريا على النحو الآتى – أ × – أ = + أ٢

وعلى هذا النحو يدخل النفى كقانون أساسى فى حركة الطبيعة وبالتالى يكون أيضا قانون الفكر الجدلى أو يكون الجدل هو العلم بالقوانين العامة لحركة الطبيعة والفكر وحركة المجتمع الإنسانى على نحو ما سوف يبينه ماركس وإنجلز فى المادية التاريخية .

المادية التاريخية وفلسفة التاريخ :

المادية التاريخية هى النظرية العلمية التى تتناول تفسير قوانين تطور المجتمع ، وهذه القوانين هى قوانين موضوعية مستقلة عن الوعى الإنسانى وهذه القوانين شأنها شأن قوانين الطبيعة القابلة للدراسة والمعرفة وبالتالى تفتح إمكانية للإنسان أن يسيطر عليها بسلوكه وعمله ويطورها من أجل سعادة الطبقة العاملة . ومن هنا يدخل ماركس فكرة الضرورة إلى الحرية بحيث لا يجوز أن نفهم إحداهما بغير النظر إلى الأخرى ، لأن التطور يسير بمقتضى قوانين موضوعية ، ومعرفة هذه القوانين تساعد البشر على التدخل فى سيرهما . ولذلك يعرف الماركسيون الحرية بأنها معرفة الضرورة الموضوعية واستخدامها فى صالح الإنسان .

---

(١) . Engels. Anti-Duhring p. 153

وقد كان هذا التطور يجرى على المجتمعات كما لو كان ضربة قدر حتى أصبح على ضوء الاشتراكية العلمية أمرًا واضحًا ومن هنا تصبح سيطرته على المجتمع أشبه بسيطرته على سير الطبيعة ومن هنا تتحقق حرية الإنسان فى ظل الاشتراكية لأول مرة بغير أن تنتفى الموضوعية والضرورة من قوانين المجتمع .

والمادية التاريخية تتمسك بالتفسير المادى للمجتمع والتاريخ ففى رأى ماركس وإنجلز أن شكل المجتمع ونظمه المختلفة وتطوره إنما هى محدودة بطرق الإنتاج المادى الذى يسير عليها هذا المجتمع وتطور هذه الطرق يؤدى إلى تطور المجتمع .

وإذا كانت الماركسية تقدر أهمية تأثير العوامل الأخرى فى المستوى الاقتصادى لمجتمع معين مثل البيئة الجغرافية والثروة السكانية إلا أنها لا ترى فى كل هذه العوامل القوة الأساسية لتطور المجتمع بل تجعل العامل الأساسى لتطور المجتمع هو العمل الإنسانى والإنتاج ذلك لأن الطبيعة وحدها لا توفر للإنسان حاجاته الضرورية ، وإنما يحتاج الإنسان باستمرار إلى العمل والإنتاج للثروة ، فالبيئة الجغرافية وهى وإن كانت تقدم للمجتمع مصادر الثروة المعدنية والزراعية والحيوانية إلا أنها ليست الأداة الأساسية للتطور الاجتماعى . وإذا كانت نظريات النازية قد جاءت بما يسمى بالجغرافيا السياسية وما تقول به من مجال حيوى للأمة الألمانية وما يتطلبه المجال الحيوى من توسع جغرافى إلا أن هذه النظرية تفترض أن البيئة الجغرافية للمجتمع السوفيتى ظلت هى على حالها رغم تغير الأنظمة الاجتماعية والسياسية على مدى مائة عام . أما عن عنصر السكان فهو وإن كان ضروريا لاستغلال الثروة الطبيعية إلا أنه ليس فى حد ذاته كافيا لتفسير التطور الاجتماعى فكثافة السكان فى الهند لا تدل على تقدم اقتصادى . أما نظرية مالتوس فى أن الثروة الغذائية تزداد بمعدل متوالية حسابية فى حين أن السكان يتزايدون بمتوالية هندسية فهى نظرية خاطئة علميًا ويترتب عليها نتائج خطيرة من الناحية الاجتماعية إذ أنها تنتهى إلى منع الزواج فى الطبقات الفقيرة وتتيح وسائل الإبادة لسكان الشعوب المستعمرة وهى تتغافل عن توزيع الثروة فى بلاد الرأسمالية التى يتفشى فيها الجوع والبطالة وهى تفترض ثبات عامل الثروة الاقتصادية على الرغم من قولها بتغير عنصر السكان . لذلك لا يبقى فى رأى الماركسية من قوة فعالة فى التطور الاجتماعى سوى قوى الإنتاج ووسائله .

يقول ماركس عبارته المشهورة فى مقدمته نقد الاقتصاد السياسى المنشور عام ١٨٥٩ :

« لقد انتهت أبحاثى إلى أن العلاقات القانونية وأشكال الدولة لا يمكن أن تفهم بالنظر إليها فى حد ذاتها ولا من خلال تطور الفكر البشرى . وتطور التاريخ يبين لنا كيف أن قوى الإنتاج المادى كانت دائمًا هى القوى الدافعة إلى تطور شكل المجتمعات فقد كان أول تنظيم اجتماعى هو المجتمع الشيوعى البدائي الذى ظل باقيًا عشرات الآلاف من السنين وفى هذا المجتمع تمكن الإنسان من اختراع الآلات الحجرية والخشبية ثم اكتشف النار وارتقى بعد

ذلك عن الصيد إلى الرعى والزراعة وتربية الماشية وظهر تقسيم العمل وزاد الإنتاج ومن ثم انتقلت ملكية موارد الثروة والإنتاج إلى ملكية خاصة تركزت فى يد رؤساء القبائل فتحول المجتمع بشكله الشيوعى الأول إلى المجتمع العبودى . ثم تقدم الإنسان بعد ذلك فى استخدام الحديد والآلات والأنسجة وارتقت التجارة واتسعت وتبع ذلك تغير جديد فى شكل المجتمع إذ ظهر المجتمع الإقطاعى ليلغى المجتمع العبودى وتحولت ملكية الأرض وما عليها من ثروة طبيعية وحيوانية وبشرية ملكا خاصا للسيد الاقطاعى يتصرف فيهم بالبيع والشراء لم تعد حياة الرقيق ملكا له . لكن التقدم الفنى والعلمى والثورة الصناعية انتهت بعد ذلك إلى نشأة النظام الرأسمالى الذى حلت فيه المصانع محل الصناعات اليدوية وحل البخار فيه محل طاحونة الهواء فى النظام الاقطاعى وأصبحت علاقة الانتاج فى ظل الرأسمالية الصناعية بين الرأسمالى والعمال يحددها الربح . يزيد الرأسمالى من انتاجه ويحسنه ولكنه يزيد من استغلاله للعامل الذى يقدم له هذا الانتاج . غير أن زيادة استغلال الطبقة العاملة سينتهى إلى الثورة الاشتراكية التى تطيح بعلاقات الانتاج الرأسمالى لتؤسس علاقات انتاج اشتراكى يقوم على أساس تأميم موارد الانتاج من أراضى زراعية ومصانع واكتفاء حاجة الجميع عن طريق التقدم التكنولوجى سينتهى إلى المجتمع الشيوعى » .

على هذا النحو قدم ماركس فلسفة للتاريخ - تمتد جذورها إلى الشروط المادية للحياة أى أن البحث فى ما سماه هيجل بالمجتمع المدنى يفسر على ضوء الاقتصاد السياسى . فأفراد المجتمع يدخلون فى علاقات مختلفة مستقلة عن إرادتهم هى علاقات انتاج يتناسب مع قوى الانتاج الخاص بمرحلة معينة من مراحل تطورهم . ومجموع هذه العلاقات تكون التركيب الاقتصادى للمجتمع الذى يكون بدوره أساسا للتركيب القانونى والسياسى الذى يعلوه والذى يحدد صورة محدوده من الوعى الاجتماعى وعلى هذا الأساس تؤثر طرق الانتاج المادى على الحياة الاجتماعية والسياسية والفكر عموما ذلك لأن وعى الناس لا يؤثر على وجودهم بل على العكس من ذلك يؤثر وجودهم الاجتماعى على وعيهم .

ويمكن أن نلاحظ فى هذا النص تمييزا لمفهومين أولا ما سماه ماركس لعلاقات الانتاج أو طريقة الانتاج وما سماه بقوى الانتاج الأولى تعنى علاقة الأفراد ببعضهم أما الثانية فإنها تعنى علاقة الأفراد بمصادر الطبيعة مثل الفحم أو الآلات أى التكنولوجيا عموما غير أنه نتيجة للتطور يحدث تناقض بين هذين المفهومين .

فقوى الانتاج ليست ثابتة بل تتقدم بترقى الجنس البشرى وبازدياد حاجاته المادية فتطور قوى الانتاج هو قانون ضرورى ويبين لنا التاريخ كيف تطورت وسائل الانتاج من المستويات الدنيا إلى مستويات أعلى ويصبح من الضرورى أن تطور علاقات الانتاج بحيث تساير تطور قوى الانتاج وتتمشى معها . غير أنه كثيرا ما تتخلف علاقات الانتاج ، عندئذ يتحتم قيام الثورة الاجتماعية لتغيير العلاقات القديمة بعلاقات تتناسب مع تطور وسائل الانتاج وبتغير

الأساس الاقتصادى للمجتمع فيصبح من الضرورى أن يتغير التركيب الفوقى للنظم القانونية والجمالية والفلسفية . ويذهب الماركسيون إلى أن تفسير هذه النظم لا يستمد من النظر فى الوعى الإنسانى بل يفسر الوعى عند النظر إلى قوى الانتاج وعلاقات الانتاج وتناقضها تماما ، كما لو أردنا أن نكون رأيا عن فرد معين فلا ينبغى لنا أن نستمد هذا الرأى مما يظنه هذا الشخص عن نفسه بل بالنظر إلى الاطار الاجتماعى الذى يحيط به .

وبناء على هذا التفسير المادى فسرت الماركسية التاريخ بالنظر إلى تطوره الاقتصادى فالاقتصاد البدائى الزراعى قد تطور إلى النظام العبودى للعالم القديم ثم ظهر الاقتصاد الاقطاعى الذى أدى إلى ظهور الاقتصاد الرأسمالى . يفسر ماركس تطور الانتاج الصناعى الذى كان يقوم فى العصور الوسطى على نظام الطوائف ويعتمد على الانتاج اليدوى بأنه مع استعمار القارة الأمريكية واتساع التجارة الأوروبية إلى أسواق الهند والصين لم يعد يفى بحاجة هذه التجارة ومن هنا استعملت الآلة وقوة البخار ونشأت الطبقة البرجوازية التى أثرت من الاقتصاد الجديد وصارت لها أهمية تفوق أهمية طبقة النبلاء وأقامت بفضلها نظام الدولة الدستورية الحديثة وأنشأت الحضارة الأوربية التي تؤكد حرية الفرد غير أنها ليست فى نظرهم إلا حرية الرأسمالية فى استغلال العامل غير أن هذه المرحلة مرحلة الاقتصاد الرأسمالى سوف تنتهى بدورها ليحل محلها المجتمع الاشتراكى الذى يفضى إلى المجتمع الشيوعى .

نظرية فائض القيمة والشيوعية الماركسية :

يعتمد كارل ماركس فى تفسيره لانتقال المجتمع الرأسمالى إلى المجتمع الاشتراكى على التحليل الاقتصادى ، ويوضح تناقضات الرأسمالية ابتداء من نظرية فائض القيمة وخلاصتها أنه فى النظام الرأسمالى يشترى العمل كسلعة ، يعنى أن العامل يبيع عمله لصاحب رأس المال مقابل تكاليف ضروريات الحياة أو الحد الأدنى منها وهو المسمى بأجر الكفاف ويشترى الرأسمالى العمل من العامل بقيمة معينة ، ولكنه يحصل منها على ثمن يتجاوز الأجر الذى يدفعه لكى يحصل على فرق السعر بين قيمة ما يحصل عليه من سلع وما يدفعه للعامل من أجر .

وتراكم رؤوس الأموال نتيجة للتوسع الرأسمالى فى استخدام الآلات والاستفادة بتخفيض نفقات الانتاج كى ينخفض سعر السلعة فى السوق يؤدى إلى منافسة المشروعات الكبيرة للمشروعات الصغيرة فيزول صغار الرأسماليين بل يتحولون إلى عمال فى المشروعات الكبيرة فيكثر العمال الذين يبيعون قوتهم العاملة فتنخفض الأجور لكثرة العرض حتى يقبل العمال الحياة بأجر الكفاف أى بالأجر الذى يكفيهم للاستمرار فى الحياة ولا يكفى لسد كثير من حاجات الحياة ، وهم يقبلون هذا الأجر خوفا من البطالة لكثرة عددهم عن الحد المطلوب لتركز رؤوس الأموال فى أيدى فئة قليلة من الرأسماليين . يقول انجلز : إن الاستيلاء على العمل غير الماجور هو الشكل الأساسى للانتاج الرأسمالى ولاستغلال العمال استغلالا ينفصل عن هذا

الانتاج الرأسمالي وقد ثبت أن الرأسمالي عندما يدفع القيمة الحقيقية كسلعة فى السوق يمتص منها فى نفس الوقت ورغم ذلك قيمة أكبر مما دفع من أجل الحصول عليها وثبت أن فائض القيمة هذا هو الذى يتكون منه فى نهاية المطاف القيم التى أتى منها رأس المال المتزايد باستمرار والمتراكم فى أيدى الطبقات المتملكة .

ولكن كما ظهرت الرأسمالية عن المجتمع الاقطاعى وقضت عليه فكذلك تحمل الرأسمالية فى طياتها بذور نقيضها أى المجتمع الاشتراكى الذى سوف يلغى استغلال الطبقة العاملة وتحقيق المجتمع اللاطبقى عن طريق الثورة البروليتارية . ولما كانت كل مرحلة من مراحل التاريخ تؤدى إلى نقيضها تبعا لجدل هيجل فإن العمال وهم الغالبية سرعان ما يثورون على أوضاعهم وينزعون ملكية رؤوس الأموال وأدوات الانتاج فيجعلونها ملكية جماعية وهكذا تنطوى الرأسمالية على بذور انحلالها وتؤدى إلى ظهور نقيضها وهو الاشتراكية .

إن تطور الانتاج الصناعى سوف يلغى الملكية الفردية التى تسير عليها علاقات الانتاج الرأسمالى إذ أن السعى وراء الربح الخيالى مع زيادة الانتاج سوف يؤدى إلى حدوث أزمات اقتصادية سببها انخفاض أجور العمال وبالتالى انخفاض القوى الشرائية والبحث عن أسواق تستوعب الانتاج المتزايد لكن الأسواق الجديدة سوف تتحول بدورها إلى مراكز انتاج جديدة ومن هنا يتعرض الاقتصاد الرأسمالى لأزمات لا حل لها إلا بتغيير النظام الرأسمالى وتولى الطبقة العاملة أو طبقة البروليتاريا الحكم حين يتوفر لها الوعى بامكانياتها وبأن ظروف الملكية الرأسمالية ليست ثابتة أو خالدة بل يمكن تغييرها بعلاقات انتاج جديدة تلغى المجتمع الطبقى كما تلغى النظام السياسى الذى يخضع المجتمع لسلطة طبقة واحدة بواسطة الدولة التى تعمل على المحافظة على العلاقات القديمة للانتاج . لذلك يصبح من الضرورى للطبقة الجديدة أن تلغى نظام الدولة من حيث هى القوة الأساسية للحكم وسوف ينتهى صراعها مع الطبقة الرأسمالية بالنصر . وهى لا تستهدف امتلاك وسائل الانتاج كطبقة جديدة والحلول محل المستغلين بل غايتها فى النهاية الغاء ملكية الأفراد لوسائل الانتاج ووضعها فى يد المجتمع الذى سوف يختفى منه نظام الطبقات وينتهى عصر ما قبل التاريخ للمجتمع الإنسانى وتبدأ الإنسانية تاريخها لتولى البروليتاريا الحكم وتسمى هذه الفترة بدكتاتورية البروليتاريا تحافظ فيها على حيوية الثورة وتؤكد مكاسبها وتصفى بقايا النظم والعادات البرجوازية ويسود هذه الفترة مبدأ لكل حسب عمله .

وقد اختلفت الاشتراكيات الحديثة والمعاصرة عن اشتراكية ماركس فى فكرة الثورة الدموية إذ قد يتم التطور من المجتمع الاقطاعى أو الرأسمالى إلى المجتمع الاشتراكى عن طريق اصلاحات دستورية أو برلمانية أو من خلال مكافحة الاستعمار . ولذلك لا ترى الاشتراكيات الحديثة ما تراه الماركسية من ضرورة سيطرة طبقة واحدة بل قد ترى امكانية التحول الاشتراكى بتحالف طبقات المجتمع وكل ما يمكن أن نتصوره عن المجتمع الشيوعى تستمده خاصة مما كتبه انجلز فى مؤلفاته ضد دورنج :

« تستحوذ البروليتاريا على سلطة الدولة وتحول وسائل الانتاج إلى ملكية الدولة وعندما تحقق هذا العمل ينتهى وجودها كبروليتاريا وينتهى التمايز والصراع الطبقى كما تنتهى الدولة بوصفها دولة ، فى حين كانت المجتمعات القديمة فى حاجة إلى الدولة لأنها كانت مجتمعات قائمة على الصراع الطبقى (والآن) بعد أن تتضاءل قوة الدولة وتدخلها فى مجال العلاقات الاجتماعية ويحل تنظيم وادارة الأعمال محل حكومة الأفراد فإن الدولة تتلاشى . ومعنى هذا أن تصور دولة بروليتارية كلمة متناقضة فى عصر انجلز الذى وضح فى كتابه أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة (١٨٨٤) نمو هذه النظم ابتداء من المجتمع الشيوعى البدائى الذى سبقه فى الحديث عنه لويس مورجان .

وفكرة دكتاتورية البروليتاريا سبق ان ذكرها ماركس فى رسالة إلى جورج ويدماير ١٨٥١ على أنها حركة انتقال من الغاء المجتمع الطبقى إلى أن يصل المجتمع الاشتراكى إلى مستوى تطبيق المبدأ الشيوعى الذى أورده ماركس فى فقرة لبرنامج الاشتراكيين الألمان الذى أعلنوه عام ١٨٧٥ وهو من كل حسب قدرته إلى كل حسب حاجته » .

وعندما تندثر آخر آثار الثقافة البرجوازية ومع زيادة تطور قوى الانتاج والتقدم الفنى والتكنولوجى يتجه المجتمع إلى اكفاء حاجة الجميع حتى يكون المبدأ المنتظر الذى سوف تسير عليه الشيوعية مستقبلا فى رأى لينين هو من كل وفقا لقدرته إلى كل وفقا لحاجته .

وفى ظل هذا المجتمع تتم الأمور التالية :

سوف يتساوى جميع الأفراد مهما كان نوع عملهم يتساوى الطبيب والفنان والفلاح والعامل . إذ لا توجد تفرقة بين الأفراد على أساس نوعية العمل سواء كان ذهنيا أو يدويا ولا يؤجر الفرد تبعا لقيمته فى السوق بل حسب المبدأ الذى يقول من كل حسب قدرته إلى كل حسب حاجته فيتحول المجتمع كله إلى طبقة واحدة .

ويرى نقاد الماركسية فى هذا الأمل نوعا من الأحلام اليوتوبية فيذهبون إلى أن هذا المبدأ يمكن أن يكون قانونا تسير عليه جماعة صغيرة من الأصدقاء أما بالنسبة لمجتمع بأسره يخلو تماما من عوامل الصراع والظلم ففيه مغالاة فى تقدير الخير فى الطبيعة الإنسانية . وبالإضافة إلى هذا فإن الحياة فى هذا المجتمع قد لا ينطبق عليها هذا المبدأ إذا ما افترضنا أن الذى سوف يسود إنما هو مجرد اللامبالاة من قبل الأفراد وانتهاء كل دوافع المنافسة والتفوق بينهم . أما النتيجة الثانية التى سوف تترتب على تطبيق النظام الشيوعى فهو الغاء نظام الدولة إذ لن يكون هناك قوة سياسية تعمل لصالح طبقة معينة لأننا مادمنا قد ألغينا الطبقات فقد ألغينا الصراع الذى يؤدى إلى نشأة الدولة من قبل الطبقة المالكة على نحو ما بين انجلز فى كتابه أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة ، لكن يشترط لكى يتحقق هذا فى داخل الدولة أن تسود الاشتراكية على المستوى العالمى بحيث يختفى خطر الهجوم من قبل الرأسمالية على الدول الاشتراكية . لذلك سوف نستهدف بكلمة الدولة كلمة اللاطبقية وسوف يكون الحكم للعلم والتكنولوجيا وينصرف

الانسان الى التحكم فى الآلة لا فى أخيه الإنسان ولن يقدر على أخذ عمل بعينه بل يمكن لكل فرد أن يمارس كل أنواع العمل الذهنى واليدوى بحيث يحيا الإنسان حياته وليس عملا واحدا يستعبد له . وبهذا يبلغ الانسان مستوى الحرية الحقيقية .

هذه بعض ملامح المجتمع الشيوعى فى الفلسفة الماركسية اللينينية التى نجحت فى تغيير معالم التاريخ السياسى بالنسبة لبلاد الاتحاد السوفيتى والصين والدول الاشتراكية الأخرى فى أوربا . وقد اكدت هذه الماركسية التسليم بحتمية فسرت باكتشاف القوى العاملة فى التطور التاريخى غير أن الحتمية التاريخية فى الماركسية لم تلغ القول بالحرية الانسانية ومن هنا فقد اختلفت عن الحتمية العقلية والمنطق العقلى وعند هيجل في فلسفته للتاريخ . فالأفراد وفقا للفلسفة الهيجلية لا يمكن لهم معارضة الفكرة وتطورها أما بالنسبة للماركسية قد ذهبت إلى القول بأن معرفة الأسباب تنتهى إلى القدرة على التحكم فيها وعلى العمل على تحقيق أو ابطاء تحقيق الأحداث التاريخية لأن الناس هم الذين يحققون تاريخهم ولكنهم لا يحققون تاريخهم كما يحلو لهم أو يحسب المصادفات بل على ضوء ظروف محددة وقوانين موضوعية . مستقلة ولذلك تقول الماركسية بالحتمية والحرية والاختيار معا . فبغير توفر الظروف لن تنجح الثورة فقد توفر فى روسيا القيصرية ظروف الثورة بعد عام ١٨٥١ ومع ذلك لم تحدث الثورة . لذلك يشترط توفر الوعى الطبقى والقيادة والتوعية لنجاح الثورات البروليتارية . وعلى الرغم من تنبؤات ماركس وانجلز بقيام الثورة الاشتراكية فى المجتمعات الصناعية المتقدمة إلا أنها لم تتم فيها بل حدثت فى مجتمعات أقل تطورا من المجتمعات التى يتصورها ماركس ولم تنته الطبقة الرأسمالية ونفوذها بالثورات العنيفة كما تنبأ ألا أنها على أى الحالات لم تظل كما كانت عليه ولاظل العمال كما كانوا عليه فى القرن التاسع عشر .

ورغم عدم تحقيق هذه التنبؤات إلا أنه قد أصبح للماركسية ولمؤلفات ماركس وانجلز واتباعهم تأثيرا لا يدانيه تأثير مؤلفات أخرى فى الفلسفة السياسية ، تأثير يفوق تأثير مؤلفات جون لوك على الثورة الأمريكية وتاثير روسو ومنتسكيو على الثورة الفرنسية . ولعل السبب فى ذلك إنما يرجع إلى أن الماركسية قد نجحت فى أن تتحول من مجرد نظرية يتداولها المفكرون ويتدارسها الباحثون على صفحات الكتب إلى أيديولوجية على يد بعض السياسيين الذين لم يقفوا عند حد تفسير الحياة بل عملوا على تغيير مجرى احداثها السياسية ومن أمثالهم لينين وستالين وماوتسى تونج هؤلاء الذين استطاعوا أن يستمدوا من النظريات العلمية عند المفكرين والباحثين شعارات وعبارات مبسطة أمكن للإنسان العادى أن يتداولها بحيث لم يعد الهدف عند هؤلاء جميعا توصيل النظرية إلى نخبة من الدارسين بل توجيه أكبر عدد من الناس إلى هدف سياسى . ومن هنا أصبح للماركسية ذلك الدور التبشيرى ولقد كان ماركس وانجلز على وعى تام بالمضمون الايديولوجى لنظرياتهما فاستطاعا أن يقدما فى أثناء

حياتهما مختصرات وكتيبات شعبية لتجهيز النشاط الثورى الذى لقى صدى كبيرا فى صفوف ملايين الناس الذين يحسون بالظلم الاجتماعى والذين تحركهم آمال المستقبل فى العدل والمساواة والحرية .

غير أن نقاد الماركسية يناقشون جوانبها الفلسفية والاقتصادية ولعل أهم ما يوجه إلى الماركسية من نقد أنما يقع على أساسها الاقتصادى .

وأول ما يقال بهذا الصدد أن تصور ماركس أن تراكم رؤوس الأموال سوف ينتهى بالضرورة إلى الثورة الشيوعية لم يحدث حسب استقرائه لتاريخ انجلترا فى القرن السادس عشر كما يقول حين أدى أزدهار صناعة الصوف إلى طرد المزارعين من مزارعهم وحشدهم فى سوق الأجراء يزدادون عددًا وينخفضون فى الأجور ويتعرضون لاستغلال أرباب رأس المال بل أن كل الحضارات حتى القديمة كانت حضارات تراكم فيها رأس المال لأنها كانت تستخدم المدخر فى زيادة مصادر الإنتاج وبغير المدخر لم يكن من الممكن تكوين رؤوس الأموال .

لكن من جهة أخرى فإن رأس المال لم يكن دائما مركزا فى يد واحدة بل أنه كان ينتقل من يد من لا يعرفون كيف يحافظون عليه إلى يد الآخرين .

ثانيا : هل يصدق دائما قول ماركس بأن فائض القيمة هو دائما سرقة من قبل الرأسمالى للعامل ؟

يبدو هذا فى أكثر الأحيان أنه ليس صحيحًا ، فقد اضطر ماركس كى يصل إلى هذه النتيجة أن يتجاهل كثيرا من الأمور لعل أبرزها ما يظهر فى أن هناك صناعات كثيرة يستخدم فيها عدد كبير من الآت وعدد صغير من العمال . وهناك من الصناعات ما يستخدم عددا كبيرا من العمال وقليلا من الآلات ، فإذا كان ربح الرأسمالى ناتجا من فائض القيمة من أجر العمال فسوف يترتب على ذلك ان يكون ربحه من الصناعة ذات العدد الأكبر من العمال أكبر من أى صناعة أخرى وهذا ليس صحيحا .

ويستند ماركس على نظرية ريكاردو الأقتصادية التى تقول أن قيمة السلعة إنما تحدد بكمية العمل الضرورى لانتاجها لكنه فى حين أن ريكاردو قد أضاف إلى جانب كمية العمل نوعية العمل وأن نوعية العمل من أهم العناصر المحددة لقيمة السلعة فلا يمكن مقارنة عمل طبيبين أحدهما غير متخصص ويعمل أكثر بكثير من عمل طبيب متخصص يقل عمله فى الكم غير أنه يحصل منه على أضعاف ما يحصل عليه الآخر .

وقد يتساوى عملان فى الكم والنوع لكن تختلف تكاليف الانتاج مثلا إذا ما حدثت ظروف طبيعية مفاجئة كسقوك ثلوج مثلا فى منطقة معينة بحيث يضيع نصف الانتاج فتكون حصيلة الانتاج فى منطقة أخرى أفضل من إنتاج المنطقة السابقة .

والقول بأن ربح الرأسمالى يستخلص من أجر العامل وحده فيه تجاهل لعامل من أهم عوامل الانتاج الصناعى بل حتى الزراعى وهو تنظيم العمل . وقد عنى الاقتصاديون بهذا العامل . والمثال المشهور بهذا الصدد هو مصنع الدبابيس الذى يعمل به دستة من العمال لكل منهم تخصصه المختلف عن الآخر ، فإنهم إذا قورنوا بعمال مصنع آخر للدبابيس يبلغ عددهم نفس العدد لكن يقوم كل منهم بصناعة دبوس بأكمله فإن إنتاجية العمال فى الحالة الأولى سوف تفوق انتاجية العمال فى الحالة الثانيو أكثر من مائة مرة ومن هنا نجد أن جزءا كبيرا من الربح سوف لا يرجع إلى العمال ولا إلى أصحاب رؤوس الأموال بل إلى المنظمين[1] الذين عليهم بتوقف نجاح المشروع . ولعل دخول هذا العنصر الثالث كطبقة مختلفة عن طبقة العمال وأصحاب رأس المال يشير إلى نقطة أخرى كثيرا ما تؤخذ على النظرية الماركسية وهى تصورها الذى يبسط الأمور أكثر من اللازم عندما تقسم المجتمع ألى طبقتين متصارعين لا ثالث لهما وهما الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة . وفى معارضة هذا الرأى يذهب جيمس برنهام فى كتابه ثورة المديرين The manageal Revolution إلى القول بأن هذه الاشتراكية الماركسية غير ممكنة التحقيق بشكل ختمى حيث أن المجتمع الصناعى الحديث قد نقل القوة إلى يد طبقة المديرين . والفنيين Technicians الذين يسيطرون على الانتاج سواء كانوا فى خدمة الشعب أو خدمة أصحاب رأس المال .

وأخيرا فان القول بأن علاقة الرأسمالى بالعمال إنما تحددها طريقة الانتاج وحدها أى نظام الملكية الخاصة ليس تفسيرا كافيا لأن هناك دائما عوامل أخلاقية ومادية أخرى فمن ذلك العوامل الروحية فمن ذلك أن العقائد السماوية كالمسيحية والاسلام قد عملت إلى حد كبير على الغاء الرق أوتخفيف أضراره فى المناطق التى انتشرت فيها سواء فى أوربا أرفى العالم الإسلامى.

ولقد رجع الماركسيون الجدد إلى كتابات ماركس المبكرة إذ وجد فيها محاولات فلسفية لنقد المجتمعات الرأسمالية باسلوب فلسفى لا يقتصر على فكرة الطبقة ولا على التحليلات الاقتصادية وكان أهم ما اعتمدوا عليه فى هذا المخطوطات فى المانيا عام ١٩٣٢ وكانت غاية هذه المخطوطات هى نقد الاقتصاد السياسى البورجوازى وتحليل نقدى للجدل الهجيلى . وأهم ماورد فى هذه المخطوطات هو فكرة اغتراب العامل فى المجتمع الرأسمالى واستلاب العمل . The estrangment of Labour, the alienation of the labourer وقد كانت مقولة الاغتراب واضحة جدا فى فلسفة هيجل وفى نقد فوريرباخ للدين .

أما عند هيجل فإن نقطة البدء تتخلص فى أن الوجود الحق هو وجود الفكرة المطلقة absolute idea والفكرة دينامية مستمرة وحركة دائمة وهذه الدينامية وهذه الحركة تتمثل فى

(١) Mosca Bouthoul, Histoire des doctorines politiques, p. 217 - 218

عمليات الاغتراب Alienation فالطبيعة هى اغتراب الفكرة عن ذاتها والوعى والمعرفة هما الوسيلتان للتغلب على هذا الاغتراب . وحين نجعل من الموضوع الخارجى موضوعا للمعرفة تعود الفكرة من الاغتراب alienationوتتحول إلى وعى . وغاية الانسانية فى رأى هيجل هو أن يحقق الإنسان حريته بأن يسترجع ذاته وماهيته لتصبحا ملكا له لا شيئًا غريبا عنه . أما أهم أسباب اغتراب الإنسان عن ماهيته فهو ارتباطه بأمرين يرجعان إلى العالم الخارجى .. الأمر الأول هو الضرورة المادية Necessity أى محدودية الطبيعية .. فالطبيعة تحد من قدرات الإنسان والأمر الثانى الذى يحد من حرية الإنسان هو تحوله من ذات فاعلة إلى موضوع لفعل الآخرين . وبالتقدم العلمى بتغلب الإنسان على محدودية الطبيعة وبالفلسفة النقدية يتبين كل مالا يتسم بالمعقولية من أفكار . ويرى برونو باور Bruno Bawer وهو من أهم من اثر فى ماركس أن الحل لاغتراب الذات هو أن يضع الإنسان كل معتقداته تحت مجهر النقد ليتبين ما فيها من معقولية . وإلى مثل هذا الرأى انتهى لودفيج فويرباخ حين أرجع رواسب اغتراب الانسان من ذاته الى التفكير الغيبى . وفى رأيه أن الإنسان يستطيع أن يسترجع حريته إذ أمكنه أن يجرد الدين من الأساطير . فالإنسان قد سلب نفسه من أحسن ما فيه من كمالات وأسقطها على موضوع خارجى سماه الآلهة . ومن هنا فلابد من إعادة الإنسان على عرش الكون من جديد ولابد من أرجاع اللانهائى إلى النهائى . غير ان هذا الهجوم لذى اتجه مع فويرباخ إلى الدين قد امتد إلى سائر النظم والمؤسسات الأخرى مع ماركس وسائر أنصار اليسار الهيجلى واليسار الجديد مع امثال جورج لوكاتش وهربرت ماكيوز .

فعند كل هؤلاء لم ترتبط فكرة الاغتراب بالنظم الفكرية المجردة فحسب ولم تقتصر على دورها كمقولة فكرية تمثل مرحلة النفى والتعارض فى الجدل الهيجلى وإنما ارتبطت بالنشاط العملى . وإذا كانت فلسفة الحرية عند هيجل قد تضمنت مبدأ العمل الذى يحقق به الإنسان ذاته ويتغلب على ثنائية الذات والموضوع إلا أن مبدأ العمل ظل مفهوما تجريديا عند هيجل ، أما عند ماركس فإن العمل هو الذى يخرج الإنسان من عزلته ويجعله كائنا يتعاون مع غيره ويغير الطبيعة ويعرف نفسه من خلال عمله وفعله .

غير أن ماركس عندما ربط بين فكرة الاغتراب والعمل فإنه قد نجح فى أن يحقق خطوة ثورية جعلت من الفلسفة أداة لتحقيق الحرية الاجتماعية وإزالة العثرات التى تجعل الإنسان غريبا عن ذاته وعن عمله حين يفقد السيطرة على ثمرة عمله وعلى عملية الانتاج نفسها وذلك فى إطار نظام الملكية الخاصة لموارد الانتاج فى المجتمعات الرأسمالية .

ويرى ماركس إن نظام الملكية الخاصة فى المجتمعات الرأسمالية يحول الإنسان – أى العامل – إلى سلعة فهو يفقد حريته وذاته وسيطرته على عمله ويصبح عمله غريبا عنه وذاته غريبة عنه ولا يمكن القضاء على هذا الاغتراب والسيطرة عليه إلا بتغيير نظام الملكية الخاصة وتحويل الاقتصاد الرأسمالى الذى يبيع فيه العامل عمله كسلعة للرأسمالى إلى الاقتصاد الاشتراكى

الذى ينتفى معه استغلال الطبقة العاملة بل تحقق سيطرة العمال على موارد الانتاج . كذلك اضفى ماركس على فكرة الاغتراب مضمونا تاريخيا واقتصاديا حين فسره بأنه اغتراب العمل الذى يجبر عليه العامل فى المجتمع الرأسمالى بعد أن كان عند هيجل مقولة تلعب دورها فى نظرية المعرفة أو خطوة من خطوات الجدل التى تتمثل مرحلة النفى أو مقولة الغير Otherness وتفيد التعارض والصراع بل تقوم بمهمة دفع الفكرة وتقدمها إلى مستويات أعلى ، ففى مصطلح هيجل يعنى فعل Aufhaben الرفع ولها معنيان متضادان فى الألمانية إذ تعنى يلغى annul ويحفظ preserve فى آن واحد . وليس لهذه الكلمة فى الانجليزية مرادف سوى كلمة Sublate أو Transcend .

فالمجتمع المدنى عند هيجل يلغى مجتمع الأسرة ويعلو عليه وفيه يتم التأليف والتعالى ويؤدى المجتمع المدنى إلى تحقق الدول . من هنا مال تفسير هيجل إلى التفاؤل الذى ساد عصر التنوير ولكن التنوير لم يحس بمعنى الاغتراب كما أحس به القرن التاسع عشر الذى تضاعف فيه الانتاج واتسعت الحياة المدنية إلى أبعاد لم تكن معروفة فى القرن السابق عليه إذ زاد فيه إحساس الفرد بوحدته حين يواجه عالما غريبا عنه ومع تعقد علاقات الانتاج الآلى الحديث زاد إحساس العامل باغترابه وبهذا الاحساس أيضا شعر شعراء الرومانطيقية حين أحسوا بالاغتراب عن الطبيعة وخلا العالم عندهم من الأحلام والأساطير . ومع زيادة النزعة العلمية Dpemythologized زاد الإغتراب عن الطبيعة وعن الآخرين من البشر بل عن الذات وهذا كله أكده أدب دستوفسكى وكافكا فى العصر الحديث ، مما أضفى على الفكرة أصداء وجهت عناية المفكرين إليها فى القرن العشرين خاصة بعد العودة إلى دراسة كيركجارد وكافكا ؛ بقدر ما جعلت منها فكرة لنقد المجتمعات الليبرالية الحديثة ومؤسساتها على أيدى مفكرى اليسار الجديد .

ولعل فى ذلك بعض ما بقى من الماركسية .

المراجـــع

مراجـع عـربية

- أفلاطون : محاورات الجمهورية – السياسى – القوانين .
- أرسطو : السياسة .
- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ابن خلدون : المقدمة .
- أبو حامد الغزالى : التبر المسبوك فى نصيحة الملوك . طبعة المؤيد سنة ١٣١٧ . فضائح الباطنية ، حققه د . عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية ١٩٦٤ .
- جان جاك روسو : العقد الاجتماعى ، ترجمة عبد الكريم أحمد .
- د . إمام عبد الفتاح : توماس هوبز ، دار الثقافة ١٩٨٥ .
- هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ – الجزء الأول (العقل فى التاريخ) ترجمة د . إمام عبد الفتاح إمام ، جار الثقافة ١٩٧٤ .
- هيجل : أصول فلسفة الحق ترجمة ج . إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير ١٩٨٣ .
- الدولة عند هيجل ، بقلم د . فؤاد مرسى ، مجلة الفكر المعاصر عدد ٦٧ سنة ١٩٧٠
- توماس موريوتوبيا ترجمة د . انجيل بطرس ، دار المعارف ١٩٧٤ .
- جون استوارت ميل : الحرية . جزءان ، ترجمة عبد الكريم أحمد ، القاهرة مؤسسة سجل العرب ١٩٦٦ .
- يوليوس فلهوزن : الخوارج والشيعة ترحمة د . عبد الرحمن بدوى ، الكويت ١٩٧٨ .
- د . مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية . لجنة البيان العربى الطبعة الأولى سنة ١٩٥٣ .
- د . بطرس غالى ، د . خيرى عيسى : المدخل فى علم السياسة القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٦ .
- د . فتحى الشنيطى : نماذج من الفلسفة السياسية . مكتبة القاهرة الحديثة سنة ٥٦١ .
- ساطع الحصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون – جزءان بيروت سنة ٤٣ ، ٩٤٤ .

- أعمال مهرجان ابن خلدون : المركز القومى للبحوث الجنائية واجتماعية بالقاهرة عام ١٩٦٢ .
- د . محمد جلال شرف ود . على عبد المعطى : الفكر السياسى فى الإسلام دار الجامعات المصرية .
- محمد ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية . القاهرة دار المعارف سنة ١٩٦٧ .

المراجع الأجنبية :

- Dewey, J: Liberalism & Social Action, Perigree Boks 1980.
- Th. Hobbes: Leviathan
- J. Locke: Two Treatises of Governement
- The social Contract, Locke - Hume - Rouseau world Classie, Oxford, Univ, Press, London 198 with an Introduction by Sir E. Barker.
- Hegel; The Philosophy of History - Transl. by J. Sibree with a New Introduction by C.T. Friedrich. Dover publication, New York, 1956.
- — — : Principes de la philosophie du droit, Traduit de l'Allemand par Andre kaan, preface par Jean Hyppolite, Gallimard 1940.
- Marx & Engels: selected Works. 2 Vols.
- Hegel's Philsosphy of Right. tnauslated with notes by T.M. Knox Ox ford Univesity Press 1967.
- Rosenthal E. iJ; Political Toughin Medieval Islam combridge Univ. Press 1962.
- Sabine. G; A History of Political Theory. Harop: London 1952
- Ebnestein; W; Great Political Thinkers. New York 1966.

فهرس الكتاب

رقم الإيداع	١٩٩٥/٤٥٨٥
الترقيم الدولى	977-02-4962-9 ISBN

٣/٩٤/٤٢

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET